درجہ خاصہ کی مشکل ترین کتاب
شرح وقایہ آخرین کی آسان ترین مکمل شرح
فتح الوقایہ
لحل
شرح الوقایہ
تالیف
مولانا آفتاب علی
ڈگری ضلع میرپور خاص
مقدمہ: مفتی طارق بشیر دامت برکاتہم صادق آبادی
خصوصیات کتاب
ترجمہ وتشریح ❁ حل عبارت مع الترکیب ❁ فوائد قیود ❁ اعتراض شارح کے جوابات
❁ فقہی اصطلاحات کی وضاحت ❁ کتب فقہ کے حوالہ جات ❁ شارح کے تسامح کا ذکر ❁ احناف کے اختلافی
مسائل میں راجح قول کا تعین ❁ اورجس میں امہات کتب یعنی شامی، فتح القدیر، عنایہ اور بحرالرائق وغیرہ سے استفادہ کیا گیا ہے
❁ یہ شرح درجہ رابعہ کے طلباً کے لیے ایک نادر تحفہ ہے۔ جس کے ذریعے نہ صرف امتحان میں کامیابی
بلکہ ہدایہ ثالث اور رابع کا سمجھنا سہل ہو جاتا ہے۔
کتب خانہ مکی
دوکان 35-34 فرسٹ فلور، پاک شاپنگ مال، میرپور خاص (سندھ)
فون 0233-873406 موبائل 0333-2964426

درجہ خاصہ کی مشکل ترین کتاب
شرح وقایہ آخرین
کی آسان ترین شرح
فتح الوقایہ
لحل
شرح الوقایہ
جلد اول
تالیف
مولانا آفتاب علی
ڈگری ضلع میرپور خاص
مقدمہ: مولانا مفتی طارق بشیر صاحب دامت برکاتہم
مکتبہ دار الفلاح کراچی
ناشر
اسٹاکسٹ
کتب خانہ مکی، میرپور خاص (سندھ)

نام کتاب .... فتح الوقایہ جلد اول

مؤلف .... آفتاب علی

اشاعت .... سوم

ضخامت 312

قیمت ....

ناشر کتب خانہ مکی دوکان نمبر 34,35,36

فرسٹ فلور پاک شاپنگ مال میر پور خاص سندھ

فون: 0233-873406

موبائل: 0333-2964426

ملنے کے پتے

کراچی قدیمی کتب خانہ کراچی

ادارۃ الانوار بنوری ٹاؤن کراچی

راولپنڈی مکتبہ رشیدیہ اقبال مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی

مکتبہ عثمانیہ اقبال مارکیٹ کمیٹی چوک راولپنڈی

اسٹاکسٹ

بیت السلام لاہور 0321-4545028, 0300-4274916

فہرست

فتح الوقایہ جلد اول

انتساب

میں اس کتاب کو فخرِ رسول، امام الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم
اور تمام فقہاء خصوصاً امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ جنہوں نے قرآن وحدیث سے فقہ کے مسائل
مستنبط کر کے امت محمدیہ کی رہنمائی فرمائی
اور اپنے والدین اور تمام اساتذہ کرام خصوصاً مفتی طارق بشیر صاحب، مولانا ساجد اللہ
صاحب، مولانا شعیب صاحب اور مولانا سرفراز صاحب دامت برکاتھم العالیۃ کی طرف
منسوب کرتا ہوں جن کی خصوصی توجہ وتربیت کی وجہ سے بندہ کو نورِ علم سے روشنی ملی اور تعلیم و
تصنیف کی سعادت نصیب ہوئی اللہ تبارک وتعالیٰ اس کو قبول فرمائے۔ آمین

دعائیہ کلمات

مفسر القرآن حضرت مولانا اسلم شیخو پوری صاحب دامت برکاتہم العالیہ

فتح الوقایہ جو شرح ہے شرح الوقایہ کی، اس کی علمی جان کے بارے میں علماء کرام بیان کر سکیں گے۔ بندہ نے اس کے چند مقامات کا مطالعہ کیا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ مولوی آفتاب علی کا مسائل کی شرح کرنے میں طرز بیان آسان اور تفصیلی ہے۔

اللہ تعالیٰ سے استدعا ہے کہ وہ شرح کو اپنی بارگاہ ایزدی میں قبول و مقبول فرمائے۔ آمین

تقریظ

ڈاکٹر منظور مینگل صاحب دامت برکاتہم العالیہ

شارح الوقایہ فقہ حنفی کی مستند کتاب ہے فاضل شارح نے اس کی ایک اردو شرح لکھ کر طلبۂ کرام پر احسان کیا ہے۔شرح میں حلِ متن کے ساتھ ساتھ، نفس مسئلہ کو سادہ، آسان فہم اسلوب میں بیان کر دیا گیا ہے،
ہر فقہی باب کی ابتداء میں اس کے متعلق تمام بحوث، قواعد وشروط جمع کر دی گئی ہیں۔
جس سے طلبۂ کرام کو باب کے متعلق فقہی مناسبت پیدا ہونے میں سہولت ہوگی۔
اللہ تعالیٰ فاضل شارح کو جزائے خیر عطا فرمائے۔
اور اپنی بارگاہ میں شرفِ قبولیت سے نوازے۔آمین

پیشِ لفظ

نحمده و نصلي على رسوله الكريم

اسلامی ضابطہ حیات کا اصل ماخذ قرآن وحدیث ہے، خیر القرون کے بعد مسلمانوں کی تعلیم وتعلم کا موضوع ان دونوں میں منحصر تھا اور خیر القرون کے بعد فقہاء کرام نے انتھک محنت کے ذریعے قرآن وحدیث سے مسائل کا استنباط کیا اور پھر وقتاً فوقتاً علماء کرام فقہ کی سنگلاخ وادی میں محنت کرتے رہے اور بعد میں آنے والی امتِ محمدیہ کی رہنمائی کے لیے کتابیں تصنیف کرتے رہے اور اسی کی ایک کڑی ''شرح الوقایہ'' ہے جو عبید اللہ بن مسعود رحمہ اللہ تعالیٰ کی مایۂ ناز تصنیف ہے اور درس نظامی میں شامل ہونے کے سبب بڑی اہمیت اور مقبولیت کی حامل ہے۔

راقم الحروف نے جس سال شرح الوقایہ پڑھی تو اس وقت اس کتاب کی کوئی معتد بہ شرح موجود نہ تھی۔ لہٰذا یہ داعیہ پیدا ہوا کہ اس کتاب کی آسان انداز میں شرح کی جائے۔ لہٰذا بندہ نے اس پر کام شروع کیا اور شرح کے وقت فقہ کی معتبر کتب مثلاً شامی، فتح القدیر، بحر الرائق، کفایہ، عنایہ بنایہ، بدائع الصنائع وغیرہ نیز مولانا عبد الحیٔ لکھنوی کا حاشیہ مدِ نظر رکھا گیا ہے۔

اور انتھک کوشش کی گئی کہ نقل مذاہب، تفصیل، صورت مسئلہ اور راجح قول کی تعیین میں وہی بات لکھی جائے جو ان محققین نے اختیار کی ہے اور راجح قول کی تعیین میں بہشتی زیور، احسن الفتاویٰ اور اکابر کی دیگر کتب کو مدِ نظر رکھا گیا ہے۔

بندہ نے پوری کوشش کی ہے کہ میرا انداز بیان ایسا ہو جو اساتذہ کرام اور طلبہ کے لیے یکساں مفید ہو، اس کے باوجود بندہ ایک طالب علم ہے اور کتبِ فقہ کی تالیف میں یہ بندہ کا پہلا قدم ہے۔ لہٰذا اگر کوئی لغزش اور چُوک ہوگی ہو تو قارئین سے درخواست ہے کہ میری تشریح میں جہاں کوتاہی نظر آئے تو اس سے مجھے ضرور آگاہ فرمائیں۔ ان شاء اللہ دوسری اشاعت میں اس کی اصلاح کر لی جائے گی۔

اور بڑی بے رخی ہوگی اگر میں اپنے کرم فرماؤں کا شکریہ ادا نہ کروں، خصوصاً استاد محترم مفتی طارق بشیر صاحب مدظلہ العالی کہ جن کے مشوروں سے مجھے بہت روشنی ملی ہے۔

پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ راقم الحروف کو دعاء خیر سے محروم نہ فرمائیں کیوں کہ جو پروردگار گناہوں کو نیکیوں سے تبدیل فرما دیتا ہے بعید نہیں کہ وہ مخلصین کی دعاؤں کی برکت سے بندہ کی اس کاوش کو طلبہ کے لیے مفید بنا دے۔ آمین

بندہ آفتاب علی

ڈگری ضلع میرپور خاص

۶ محرم الحرام ۱۴۲۸ھ

مقدمہ

ایک خواب تھا جو شرمندہ تعبیر ہوا

تمام حمد وستائش اس ذات کے لیے جس نے کائنات کو وجود ورنگ بخشا اور درود وسلام ہو اس ذات اقدس کے آخری نبی سمیت تمام انبیائے کرام اور تمام صحابہ وفقہاء پر کہ جنہوں نے حق کا بول بالا کیا۔

امابعد! اللہ تعالیٰ نے انسانیت کی ہدایت، کامیابی اور مدد کے لیے اپنا دین مرحمت فرمایا ہے اور اس دین کا سرچشمہ قرآن وسنت کی عظیم تعلیمات کو قرار دیا ہے، ان تعلیمات کو امت تک پہنچانے کے لیے ہر دور میں اہل علم کل مبلغ ادعیٰ من سامع پر عمل کرتے ہوئے اپنی ذمہ داری نبھاتے رہے جس کی وجہ سے یہ تعلیمات، ذخیرۂ فقہ کی صورت ملبوب ومفصل ہو کر ہم تک پہنچیں۔

برصغیر میں دار العلوم دیوبند کے قیام کے بعد جب ان تعلیمات کو جلا ملی تو اکابر (اللہ تعالیٰ ان کی قبروں کو نور سے بھرے) نے ان تعلیمات کی خوب تشریح کی جس سے تصنیف وتالیف کے ایک نئے دور کا آغاز ہوا جس سے الحمدللہ ثم الحمدللہ یہ تعلیمات (ذخیرۂ فقہ) امت کے سامنے خوب نکھر کر آئیں اور یہ سلسلہ تاقیامت جاری رہے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

اسی سلسلۃ الذہب کی ایک کڑی ''فتح الوقایہ'' آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ جس کی تالیف کا سبب ظاہری یہ ہے کہ طالب علمی کے زمانے سے ہی بندہ کی یہ چاہت تھی کہ ائمہ کے اختلافی مسائل میں راجح قول کی تعیین ہونی چاہیے تاکہ عوام کو منقح مسائل بتائے جاسکیں کیوں کہ ایک عام مسلمان کو عمل کے لیے فقہائے کرام کے اختلاف سے کوئی سروکار نہیں۔ لہٰذا بندہ نے جب تدریس کا آغاز کیا اور ابتدائی کتب فقہ، قدروی وکنز پڑھانے کا موقع ملا تو استاد محترم حضرت مفتی تقی عثمانی مدظلہم بالعافیہ اور مفتی مجاہد صاحب فیصل آبادی شہید رحمہ اللہ تعالیٰ کی قدروی وکنز اور فقہ سے متعلق ہدایات کی روشنی میں مذکورہ کتابوں کی تدریس سے اپنے طلبہ کو تقریباً مکمل طور پر مطمئن پایا، اسی دوران وفاق المدارس العربیہ کی طرف سے شرح وقایہ اخیرین شامل نصاب ہوگئی اور بندہ کو پڑھانے کا موقع ملا، لیکن اس کی کوئی شرح بازار میں دستیاب نہ تھی تو بندہ نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح لکھی جائے جو روایتی انداز سے ہٹ کر ہو اور اس میں اپنے مخصوص انداز کا التزام ہو تو آفتاب علی سلمہ نے لبیک کہتے ہوئے کام شروع کر دیا اور اپنی ذاتی لیاقت کے ساتھ ساتھ قابلِ رشک لگن وشوق سے اس پرخار وادی کو پار کر گئے۔ وللہ الحمد علی ذلک اللہ تعالیٰ نظرِ بد سے بچائے اور اللہ کرے کہ زورِ قلم اور زیادہ ہو۔

شروع میں بندہ نے اس کو بالاستیعاب دیکھا اور جب محسوس کیا کہ موصوف صحیح سمت جا رہے ہیں تو پھر رہنمائی لیتے رہے اور چلتے رہے۔

آپ کو اس کتاب میں مندرجہ ذیل خوبیاں ملیں گی۔

☆......شرح وقایہ کی عبارت کا ترجمہ، تشریح۔

☆......مسئلہ میں قید احترازی اور اتفاقی کی نشان دہی وفائدہ۔

☆......اختلاف کی صورت میں، امہاتِ کتب سے راجح قول کی تعیین مع جلد وصفحہ نمبر

☆......اکابر کے فتویٰ مثلاً فتاویٰ رشیدیہ، امداد الفتاویٰ، امداد الاحکام، احسن الفتاویٰ وغیرہ سے حوالہ اور اگر کسی مسئلہ میں اکابر کی رائے مختلف ہے تو اس کی وضاحت۔

بعض مواقع پر صاحب کتاب نے اقول سے اپنی رائے بیان فرمائی ہے اس کی تشریح وتوضیح ھدایہ کی مختلف شروح سے کی گئی ہے۔

☆......شرح وقایہ کی عبارت کو بنیاد بنایا گیا اور اس کے ساتھ قدوری، کنز اور ھدایہ کی عبارت کی ضروری تشریح بھی کی گئی ہے۔

امید ہے کہ یہ کاوش درجہ رابعہ کے طلبہ کے لیے امتحان میں کامیابی کے ساتھ ساتھ ھدایہ جیسی عظیم کتاب میں کمال فہم وبصیرت کا ذریعہ وسبب ہوگی۔اس کے ساتھ ساتھ نوجوان فاضلین کہ جن کے ذمہ، قدوری وکنز جیسی بیش قدر کتب کی تدریس ہوتی ہے سے گزارش ہے کہ سبق سے پہلے اس کا مطالعہ فرمائیں تاکہ راجح اقوال کی تعیین علی وجہ البصیرۃ ہوسکے، ہوسکے کہ جس سے طلبہ، سیراب ہوکر آپ کو ڈھیروں دعائیں دیں گے۔

ایک مودبانہ گزارش ہے کہ صرف قرآن وسنت کو ہی حتمی اور آخری بات کہا جاسکتا ہے اس کے علاوہ کسی اور کاوش کو یہ درجہ حاصل نہیں ہوسکتا، انسان بہرحال انسان ہے اور ہمیں اپنی بے بضاعتی اور تہی دامنی کا بھی احساس ہے اس لیے استفادہ کے دوران کوئی قابل اصلاح بات نظر سے گزرے یا کوئی مناسب تجویز ہو تو براہ کرم بندہ یا مؤلف کو ضرور مطلع فرمائیں۔

ان شاءاللہ کھلے دل سے ایسے پھولوں کی قدردانی کی جائے گی۔

آخر میں تمام مستفیدین سے گزارش ہے کہ بندہ، مؤلف، معاونین اور ناشر اس سعی کی قبولیت کے لیے دعا فرماتے رہیں تاکہ ذخیرہ آخرت اور ذریعہ نجات ہوسکے۔

بندہ محمد طارق بشیر عفی عنہ
فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور
متخصص جامعہ دار العلوم کراچی ۱۴
خادم الافتاء والتدریس دار العلوم صادق آباد ضلع رحیم یار خان
۱۴۲۸/۱/۲ھ

......☆☆☆☆☆☆......

مبادیاتِ فقہ

یہ کتاب چوں کہ فقہ کے بارے میں اور فقہ کو شروع کرنے سے قبل چند باتوں کا سمجھنا ضروری ہے۔
(۱) فقہ کی تعریف۔(۲) غرض وغایت۔(۳) موضوع۔(۴) مصنف رَحمہ اللہ تعالیٰ کے مختصر حالات۔

تعریف:

فقہ کی دو تعریفیں ہیں۔(۱) تعریف لغوی۔(۲) تعریف اصطلاحی

تعریف لغوی:

فقہ مصدر ہے اور یہ باب سمع اور کرم سے آتا ہے اور سمع سے ہو تو اس کے معنی ہیں کسی چیز کا جاننا اور سمجھنا، کسی چیز کو کھولنا اور واضح کرنا اور اگر یہ کرم سے ہو تو اس کے معنی ہیں۔فقیہ ہونا، علم میں غالب ہونا۔

فائدہ:

لفظ فقہ اگر قاف کے کسرہ کے ساتھ ہو تو جاننے کے معنی میں آتا ہے اور اگر قاف کے فتح کے ساتھ ہو تو دوسرے کو سمجھانے کے معنی میں آتا ہے اور اگر قاف کے ضم کے ساتھ ہو تو فقہ میں کمال پیدا کرنے کے معنی میں آتا ہے۔

اصطلاحی تعریف:

فقہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ فقہ احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کا نام ہے جس میں احکام کو ادلہ مفصلہ سے حاصل کیا جائے۔جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے، ان احکام کو فرعی کہتے ہیں اور جن احکام کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے، ان احکام کو اصلی کہتے ہیں۔حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''حلال وحرام اور جائز وناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے۔'' اور حضرات صوفیائے کرام کے نزدیک علم اور عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔

غرض وغایت:

الفوز بسعادة الدارین ہے یعنی دارین میں نیک بختی حاصل کر کے کامیاب ہونا، دارین سے مراد دنیا وآخرت ہے۔دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ فقہ سے احکام شرع کا علم ہوگا اور مامورات پر عمل کیا جائے گا اور منہیات سے اجتناب کیا جائے گا اور آخرت کی کامیابی یہ ہے کہ جنت میں بلند درجہ جنت کا حاصل ہو جاتا ہے۔

موضوع:

فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے مگر یہ بات ذہن نشین رہے کہ موضوع مطلق نہیں ہوتا بلکہ کسی نہ کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے، مثلاً نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہے اور من حیث الاعراب و البناء کی قید کے ساتھ مقید ہے ایسے ہی علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے، لیکن مطلق نہیں بلکہ من حیث الصحت و المرض کے ساتھ مقید ہے اور علم صرف کا موضوع کلمہ من حیث التصرف کی قید کے ساتھ مقید ہے پس اسی طرح فقہ کے موضوع میں مکلف کا فعل من حیث الحلال و الحرام کی قید کے ساتھ مقید ہے۔

شرح وقایہ کے مصنف کے حالاتِ زندگی

نام ونسب:

عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشرعیہ محمود بن احمد صدر الشرعیہ الاکبر احمد بن جمال الدین۔

لقب:

صدر الشرعیہ اور سلسلہ نسب صحابی رسول حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے۔

علمی مقام:

آپ کو اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمام علوم میں مہارت کاملہ عطاء فرمائی تھی آپ اپنے وقت کے امام جامع المعقول والمنقول، محدث، فقہی بے مثل، علم تفسیر، مناظرہ، حدیث، نحو، لغت، ادب، کلام منطق وغیرہ علوم کے ماہر تھے۔

نسل در نسل آپ کے خاندان میں فضل وکمال منتقل ہوتا رہا۔ اگر آپ کے دادا کو صدر الشرعیہ الاکبر کے نام سے موسوم کیا گیا تو آپ کو صدر الشرعیہ الاصغر کے نام سے جانا جاتا ہے۔

واقعہ:

آپ کو چوں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ نے تمام علوم میں مہارت کاملہ عطاء فرمائی تھی اور آپ کا شمار اپنے زمانے کے معقولات اور منقولات کے مشہور علماء کرام میں ہوتا تھا، جس کی وجہ سے بڑے بڑے لوگ آپ کے سامنے جانے سے گھبراتے تھے۔

علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصر تھے ایک مرتبہ انہوں نے علامہ صدر الشرعیہ سے کسی مسئلہ میں مناظرہ کرنا چاہا اور پہلے اپنے غلام، تلمیذ خاص مولانا مبارک شاہ رحمہ اللہ تعالیٰ کو بھیجا کہ جاکر ان کا درس سن کر آئیں، جب وہ علامہ صدر الشرعیہ کے پاس پہنچے تو آپ علامہ ابن سینا کی کتاب الارشادات پڑھا رہے تھے اور پڑھانے کا انداز اس طرح تھا کہ نہ تو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ کی بات کرتے اور نہ ہی شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کی بلکہ اپنی رائے بیان کرتے یہ عالم دیکھ کر مولانا مبارک شاہ رحمہ اللہ تعالیٰ حیران رہ گئے چناں چہ امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ کو خط لکھا کہ یہ شخص عالم نہیں ہے، بلکہ آگ کا شعلہ ہے، ان سے مناظرہ کرنے کی زحمت ہرگز نہ کریں ورنہ شرمندگی ہوگی۔ یہ بات سن کر امام رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے مناظرہ کرنے کا ارادہ ترک کر دیا۔

تاریخ پیدائش:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ صدر الشرعیہ رحمہ اللہ تعالیٰ کی تاریخ پیدائش معلوم نہیں ہوسکی تاریخ وفات، ان کی وفات کے بارے میں تین قول ہیں۔

☆......صاحب کشف الظنون فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۷۴۷ھ میں ہوئی۔

☆......ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۶۸۰ ھ میں ہوئی۔

☆......بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان کی وفات ۷۴۵ ھ میں ہوئی۔

لیکن پہلا قول زیادہ صحیح ہے اور بخارا میں آپ مزار ہے۔

تصنیفات:

آپ نے مختلف علوم میں کتابیں تصنیف کی ہیں۔

شرح وقایہ اور اس کی تلخیص نقایہ، تنقیح اور اس کی شرح توضیح، المقدمات الاربعہ، کتاب الشروط، کتاب المحاضرہ وغیرہ کتابیں تالیف فرمائیں۔

شاگرد:

حافظ ابو طاہر محمد بن حسن بن علی طاہری اور صاحب فصل خطاب محمد بن محمد بخاری وغیرہ آپ کے مشہور شاگرد رشید ہیں۔

......☆☆☆☆☆☆......

کتاب البیع

هو مبادلة المال بالمال، ينعقد بايجاب و قبول بلفظي الماضي، و بتعاط في النفيس و الخسيس۔

ترجمہ:

بیع مال کو مال کے بدلنے دینا ہے۔ بیع ایجاب وقبول سے منعقد ہوتی ہے جو دونوں لفظ ماضی کے ہوں اور بیع عمدہ اور ادنیٰ شئی میں تعاطی سے بھی منعقد ہوتی ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب حقوق اللہ سے فارغ ہوئے تو اب حقوق العباد کو ذکر کرنا شروع کیا۔

بیع کی لغوی تعریف:

مصنف رحمہ اللہ نے سب سے پہلے بیع کی لغوی کی تعریف بیان کی کہ بیع مال کو مال کے بدلے میں دینا ہے۔

بیع کی شرعی تعریف:

بیع کی شرعی تعریف بھی یہی ہے، لیکن فخر الاسلام رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بیع کی لغوی تعریف ''هو مبادلة المال بالمال'' ہے اور بیع کی شرعی تعریف ''هو مبادلة المال بالمال بالتراضی'' ہے یعنی شرعی تعریف میں ''بالتراضی'' کی قید ضروری ہے۔ [بحرالرائق]

فائدہ:

مصنف رحمہ اللہ نے بیع کی جو تعریف کی ہے کہ بیع ''هو مبادلة المال بالمال'' ہے یہ تعریف بیع وشراء کے ہر ہر فرد پر صادق آتی ہے لہٰذا جس فرد پر یہ تعریف صادق آئے گی وہ فرد من وجہ بیع بھی ہوگا اور من وجہ شراء بھی ہوگا۔

بیع کی قسمیں:

بیع منعقد ہوگی یا منعقد نہیں ہوگی اگر منعقد نہ ہو تو باطل ہے اور اگر منعقد ہو اور صحیح نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی اور اگر صحیح ہو اور نافذ نہ ہو تو موقوف ہوگی اور اگر نافذ ہو پھر اگر ثمن کے مقابل ثمن ہو تو بیع صرف ہوگی اور اگر سامان کے مقابل سامان ہو تو بیع مقایضہ ہوگی اور اگر سامان کے مقابل ثمن ہو تو بیع محض ہوگی پھر اگر ثمن جلدی دے دے تو بیع سلم ہوگی اور اس کے علاوہ بیع کی بہت سی قسمیں ہیں۔ [بحرالرائق]

بیع کے ارکان:

یہ بات بھی جاننا ضروری ہے کہ بیع کے منعقد ہونے میں اصل رضا ہے پھر رضا کبھی تو قول سے ہوتی ہے اور کبھی فعل سے ہوتی ہے۔ اگر رضا قول سے ہو تو اس کا نام ایجاب اور قبول رکھتے ہیں اور اگر رضا فعل سے ہو تو اس کا نام تعاطی لکھا جاتا ہے جس کی تفصیل عنقریب آرہی ہے۔

نکتہ:

مصنف رحمہ اللہ نے بیع کے صحیح ہونے کے لیے جو ایجاب وقبول بیان کیا ہے اس میں دونوں کا ماضی کے لفظ کے ساتھ ہونے کو ذکر کیا ہے۔ یعنی اگر ایجاب وقبول دونوں یا ان میں سے ایک مستقبل کے لفظ کے ساتھ ہوگا تو بیع صحیح نہیں ہوگی اور مصنف رحمہ اللہ نے بھی اسی بات کو ذکر کیا ہے جب کہ ''تحفہ

الفقہا'' اور ''شرح الطحاوی'' میں یہ بات مذکور ہے کہ بیع کے لیے ایجاب وقبول میں لفظ مستقبل کا نہ ہونا یہ اس وقت ہے کہ جب لفظ مستقبل بول کر حال کی نیت نہ کی گئی ہو، بہرحال اگر لفظِ مستقبل کے ساتھ حال کی نیت کی گئی تو بیع صحیح ہو جائے گی اور ''الکافی'' میں اسی کو صحیح کہا گیا ہے۔ [بحرالرائق]

فمبادلة المال بالمال علة صورية للبيع، والايجاب و القبول والتعاطى علة ماديه له، والمبادلة يكون بين اثنين، فهما العلة الفاعلية، ولم يقل: علىٰ سبيل التراضى'' ليشمل ما لا يكون بالتراضى كبيع المكرة فانه ينعقد

ترجمہ:

پس مال کو مال کے بدلے دینا یہ بیع کی علت صوری ہے اور ایجاب وقبول اور تعاطی بیع کی علت مادی ہیں اور مبادلہ دو شخصوں کے درمیان ہوتا ہے تو یہ دونوں بیع کی علت فاعلی ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے ''على سبيل التراضى '' (یعنی باہمی رضامندی کے طریقے پر) نہیں کہا تا کہ یہ تعریف اس بیع کو بھی شامل ہو جائے جو باہمی رضامندی کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے ''مکرہ'' (جس کو مجبور کیا گیا ہو) کی بیع کیوں کہ وہ منعقد ہوتی ہے۔

تشریح:

فمبادلة المال...... سے شارح رحمہ اللہ بیع کی وضاحت کے لیے ایک مختصر سا فائدہ تحریر کر رہے ہیں۔ پہلے یہ بات سمجھنی چاہیے کہ کسی شئی کا وجود چار علتوں کے بغیر نہیں ہوتا۔

(۱) علت غائی، یعنی شئی کو بنانے کا مقصد۔ (۲) علت فاعلی یعنی شئی کو بنانے والا۔ (۳) علت مادی یعنی جس سے مل کر شئی کا وجود حاصل ہو۔ (۴) علت صوری، یعنی شئی کی حالت وہیئت۔ مثلاً چار پائی کو بیٹھنے کے لیے بنایا گیا تو یہ علت غائی ہے اور چار پائی بنانے والا بڑھئی ہوتا ہے تو یہ علت فاعلی ہے اور چار پائی لکڑی سے بنتی ہے تو یہ لکڑی علت مادی ہے اور بنانے کے بعد چار پائی کی جو صورت حاصل ہوئی ہے یہ علت صوری کہلاتی ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہ علتیں بیع کے لیے بھی ثابت کی ہیں۔ لہٰذا بائع کا مشتری کو مبیع دینا اور اس سے ثمن لینا یہ بیع کی علت صوری ہے اور بائع ومشتری کے بغیر بیع نہیں ہوتی تو یہ دونوں علت فاعلی ہیں اور ایجاب وقبول سے مل کر بیع ہوتی ہے تو یہ علت مادی ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے بیع کی علت غائی بیان نہیں فرمائی اس لیے کہ بیع کی علت غائی مشہور ہے اور وہ مالک بننا ہے۔ بائع ثمن کا مالک بنتا ہے اور مشتری مبیع کا مالک بنتا ہے۔

فائدہ:

ولم يقل ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک قید کے نہ لگانے کا فائدہ بتا رہے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ نے بیع کی تعریف میں ''على سبيل التراضى '' نہیں کہا اس لیے کہ مصنف رحمہ اللہ اگر یہ قید لگاتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ بیع صرف وہی ہے جس میں مال کا مبادلہ ''على سبيل التراضى '' ہو اور جس میں ''على سبيل التراضى '' نہ ہو وہ بیع ہی نہیں ہے تو جب مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید نہیں لگائی تو اس بیع کی تعریف میں اس شخص کی بیع بھی داخل ہو گئی جس کو کسی نے بیع پر مجبور کیا ہو اور وہ بیع پر راضی نہ ہو۔ پس بیع کی تعریف میں مکرہ کی بیع داخل ہو گی۔

''هو الصحيح'' انما قال هذا لان عند البعض انما ينعقد بالتعاطى فى الخسيس لا فى النفيس، والتعاطى عند البعض الاعطاء من الجانبين، و يكفى عند البعض من احد الجانبين، كما اذا ساوم احد المبيع ولم يكن معهٗ وعاء يجعل المبيع فيه، فكال ففارقهٗ، فجاء بالوعاء واعطى الثمن فهو جائز۔ و لو قال: كيف تبيع الحنطة؟ فقال: قفيزاً بدرهم و قال: كلنى خمسة اقفزة فكال فذهب بها، فهٰذا بيع و عليه خمسة دراهم۔ واذا اوجب واحد قبل الاخر فى المجلس كل المبيع بكل الثمن او ترك، الّا اذا بين ثمن كل۔ اى اذا قال: بعتُ هذا بدرهم، وذالك بدرهم فقبل احدهما بدرهم يجوز۔ و ما لم يقبل بطل الايجاب انْ رجع الموجب اوقام احدُهما عن مجلسهٖ، واذا وجد لزم البيع۔ اى لايثبت خيار المجلس، خلافاً للشافعى رحمه الله تعالىٰ۔

ترجمہ:

یہی صحیح ہے، سوائے اس کے نہیں کہ یہ کہا، اس لیے کہ بعض کے نزدیک تعاطی صرف گھٹیا چیزوں میں ہوتی ہے عمدہ چیزوں میں نہیں ہوتی اور تعاطی بعض کے نزدیک دونوں جانبوں سے ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک دو جانبوں میں سے ایک جانب بھی تعاطی کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ جب بیع کرنے والوں میں سے ایک نے بھاؤ لگایا، دراں حالیکہ اس کے پاس ایسا برتن نہ تھا کہ جس میں وہ مبیع کو رکھے پھر بائع نے مبیع کو ناپا اور مشتری بائع سے جدا ہو گیا اور ایک برتن لے آیا اور ثمن دے دیا تو یہ جائز ہے اور اگر مشتری نے کہا کس حساب سے گندم فروخت کر رہا ہے، پھر بائع نے کہا کہ ایک قفیز ایک درہم کا اور مشتری نے کہا کہ میرے لیے پانچ قفیز تول دے۔ پھر بائع نے پانچ قفیز تول دیے اور مشتری ان کو لے گیا تو یہ بیع بھی جائز ہے اور مشتری کے ذمہ پانچ درہم ہیں۔

اور جب عاقدین میں سے ایک ایجاب کرے تو دوسرا شخص مجلس کے اندر کل مبیع کو کل ثمن کے ساتھ قبول کر لے یا چھوڑ دے، مگر یہ کہ ہر مبیع کا ثمن علیحدہ بیان کیا گیا ہو، یعنی اگر بائع نے یہ کہا کہ میں یہ چیز ایک درہم میں اور وہ چیز ایک درہم میں فروخت کرتا ہوں اور مشتری نے ان دونوں میں سے ایک چیز کو ایک درہم میں قبول کر لیا تو یہ جائز ہے اور اگر دوسرا شخص قبول نہ کرے تو ایجاب باطل ہو جائے گا بشرطیکہ ''ایجاب'' کرنے والا اپنے ایجاب سے رجوع کر لے یا عاقدین میں سے کوئی ایک مجلس سے اٹھ کر چلا جائے۔ جب ''ایجاب وقبول'' دونوں پائے جائیں تو بیع لازم ہو جائے گی یعنی عاقدین میں سے کسی کو ''خیار مجلس'' حاصل نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔

تشریح:

''هو الصحيح''...... کہہ کر مصنف رحمہ اللہ تعاطی کے بارے میں دوسرے مسلک کی طرف اشارہ کر رہے ہیں سب سے پہلے نفیس وخسیس کی پہچان ضروری ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ کے نزدیک نفیس وہ ہے جو دس درہم سے زیادہ ہو اور خسیس وہ ہے جو دس درہم سے کم قیمت کی ہو۔ جب کہ صاحب فتح القدیر اور صاحب کفایہ کے نزدیک نفیس وہ ہے جس کی قیمت زیادہ ہو اور خسیس وہ ہے جس کی قیمت کم ہو۔ بس علامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کی مقدار متعین فرمائی ہے۔ اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ جمہور احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تعاطی نفیس وخسیس دونوں میں ہوتی ہے جب کہ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک تعاطی صرف خسیس اشیاء میں ہوتی ہے۔ پس مصنف رحمہ اللہ نے ''هو الصحيح'' کہہ کر امام کرخی رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول سے احتراز کیا ہے اور صحیح قول جمہور احناف کا ہے کہ تعاطی نفیس وخسیس دونوں میں ہوتی ہے۔ [شامی، فتح القدیر، کفایہ]

بیع تعاطی کی شرائط:

والتعاطي عند البعض ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ بیع تعاطی کی شرائط بیان کر رہے ہیں، اس کے بارے میں دو مذہب ہیں۔ شمس الائمہ السرخسی رحمہ اللہ کے نزدیک تعاطی میں بائع ومشتری دونوں کی طرف سے دینا شرط ہے اس کی مثال شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''ولو قال كيف بيع الحنطة'' کے ساتھ دی کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ گندم کس طرح فروخت کر رہا ہے، اس نے کہا ایک قفیز ایک درھم کا ہے، اب بائع نے ''بعت'' نہیں کہا تو یہ بائع کی طرف سے تعاطی ہوئی اور مشتری نے کہا کہ میرے لیے پانچ قفیز تول دو۔ لہٰذا مشتری نے ''اشتريت'' نہیں کہا تو یہ مشتری کی طرف سے تعاطی ہوئی یہ ''تعاطی من الجانبین'' کی مثال ہوئی۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ تعاطی میں دینا ایک جانب سے شرط ہے۔ اس کی مثال شارح رحمہ اللہ نے ''كما اذا ساوم'' سے دی کہ جب ایک شخص نے کسی شئی کا بھاؤ لگایا تو اس نے ایجاب کر لیا تو اس جانب سے تعاطی نہیں ہے اور دوسرے نے ''اشتريت'' کہے بغیر ثمن دے دیا تو اس جانب سے تعاطی پائی گئی۔

ولما ذكر الايجاب والقبول اراد ان يذكر الثمن والمبيع، وانما قدّم ذكرا الثمن لانه وسيلةٌ الى حصول المبيع، وهو المقصود، والوسائل متقدّمةٌ على المقاصِدِ، فَقَالَ : وَصَحَّ الْبَيْعُ فِيْ الْعِوَض المشار اليه بلا علم بقدرِه و وصفِه لا فِيْ المشار اليه۔ فانه حينئذٍ لا بد منْ ان يذكر قدرهٗ و وصفهٗ۔ و بثمن حالٍ، و الىٰ اجلٍ علم، و بالثمن المطلق۔ اى ان لم يذكر صفتهٗ بانْ قيل: بعت بعشرة دراهم۔ فان استوتْ مالِية النقودِ فعلىٰ ما قدر بهٖ من اى نوع۔ اى يقع البيع على عشرة دراهم من اى نوع كان، اى يعطى المشترىْ اى نوع شاء۔ وان اختلف فعلىٰ الاروجِ، او فسد ان استوىٰ رواجها۔ اى فى صورة اختلاف مالية النقود۔ الّا ان يبين احدها۔ اى احد النقود، و هذا استثناءٌ منقطع، لانّ البحث فى البيع بالثمن المطلق، فلا يكون حال بيانِ احد النقودِ من جنس احوال اطلاق الثمن،

ترجمہ:

جب مصنف رحمہ اللہ نے ایجاب وقبول کو بیان فرمایا تو اب یہ ارادہ فرمایا کہ ''ثمن'' اور ''مبیع'' کو بیان کر دیں اور پھر ان دونوں میں سے ''ثمن'' کے بیان کو مقدم فرمایا، کیوں کہ ''ثمن'' مبیع حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور مبیع کا حصول اصل مقصود ہے اور وسائل اصل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں۔ چناں چہ فرمایا: اور اس عوض میں جس کی طرف اشارہ کیا گیا اس کی مقدار اور وصف کو جانے بغیر بیع صحیح ہے نہ کہ اس عوض میں جس کی طرف اشارہ نہیں کیا گیا کیوں کہ اس وقت اس کی مقدار اور وصف کو ذکر کرنا ضروری ہے اور بیع نقدِ ثمن کے ساتھ صحیح ہے اور بیع اتنی مدت ادھار کے ساتھ صحیح ہے جو مدت معلوم ہو اور بیع مطلق ثمن کے بدلے صحیح ہے یعنی اگر ثمن کی صفت کو ذکر نہ کیا جائے اس کی صورت یہ ہے کہ کہا جائے کہ میں نے دس درہم کے بدلے فروخت کیا پھر اگر نقود کی مالیت برابر ہو تو بیع اس ثمن پر ہوگی جس کے دینے پر مشتری قادر ہو جو بھی نوع ہو یعنی بیع دس درہم پر ہوگی جو بھی نوع ہو یعنی مشتری جو بھی نوع چاہیے دے دے اور اگر ثمن کی مالیت مختلف ہو تو جو نوع زیادہ رواج میں ہو اس پر بیع ہوگی اور اگر رواج برابر ہو یعنی نقود کی مالیت کے مختلف ہونے کی صورت میں مگر ان میں سے ایک کو بیان کیا جائے اور یہ استثناء منقطع ہے، اس لیے کہ بحث بیع میں ثمن مطلق کے بارے میں ہے۔ لہٰذا نقود میں سے ایک کے حال کا بیان مطلق ثمن کے احوال میں سے نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ ''وصح البيع فى العوض......'' سے ثمن کی دو حالتوں کے بارے میں بتا رہے ہیں۔

پہلی حالت یہ ہے کہ مشتری شئی کو خریدتے وقت ثمن کی طرف اشارہ کر دے تو اس وقت ثمن کی مقدار اور اس کی صفت پہچاننے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ اشارے کی وجہ سے جہالت ختم ہوگئی ہے اور ثمن کی دوسری حالت یہ بیان فرمائی ہے کہ مشتری ثمن کی طرف اشارہ نہ کرے تو اس صورت میں ثمن کی مقدار کو (جیسے پانچ، دس، بیس وغیرہ) جاننا اور اس کی صفت کو جاننا (جیسے بخارا و سمرقند وغیرہ کے دراہم) ضروری ہے، اس لیے کہ بیع میں ثمن کو حوالے کرنا ضروری ہوتا ہے اور ثمن کو حوالے کرنا ثمن کے مجہول ہونے کی وجہ سے ممکن نہیں ہے۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے ''بثمن حال والى اجل علة......'' یہ بتایا کہ بیع نقد اور ادھار ثمن دونوں کے بدلے صحیح ہے۔

و بالثمن المطلق ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص مطلق ثمن کے بدلے بیع کرے تو اس میں کون سی صورت درست ہے اور کون سی درست نہیں ہے۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے مطلق ثمن کے بدلے بیع کی اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ یوں کہے کہ ''میں نے دس درہم کے بدلے فروخت کیا'' اور درہم کو مطلق رکھا یعنی یہ نہ بتایا کہ درہم کون سے ہوں گے دراں حالاں کہ اس علاقے میں ''بخارا'' اور ''سمرقند'' دونوں کے درہم استعمال ہوتے ہیں۔ اب اس کی دو صورتیں ہیں پہلی صورت یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند دونوں دراہم کی مالیت برابر ہوگی،

مالیت برابر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس قدر شئی بخارا کے درہم سے ملتی ہے، وہی شئی اتنی ہی مقدار میں سمرقند کے درہم سے ملے تو ایسی صورت میں بیع صحیح ہوگی اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے بخارا کا درہم دے، چاہے سمرقند کا درھم دے اور دوسری صورت یہ ہے کہ بخارا اور سمرقند دونوں دراہم کی مالیت برابر نہیں ہوگی اب پھر دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی زیادہ رائج ہے تو مشتری کو وہی درہم لازم دینا ہوگا جو زیادہ رائج ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں رواج میں برابر ہیں یعنی آدھے لوگ بخارا کا درہم استعمال کرتے ہیں اور آدھے سمرقند کا درہم استعمال کرتے ہیں تو ایسی صورت میں اگر بیع مطلق ثمن کے بدلے ہوئی تو فاسد ہو جائے گی، مگر یہ کہ مشتری دونوں دراہم میں سے کسی ایک کو بیان کر دے تو بیع درست ہو جائے گی۔

نحوی نکتہ:

شارح رحمہ اللہ متن میں ''الا ان یبین احدھا'' کی عبارت میں جو "الا" استعمال ہوا ہے اس کے بارے میں ''و ھذا استثناء...... سے بتا رہے ہیں۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں۔ استثناء متصل اور استثناء منقطع۔

استثناء متصل وہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے ہو۔ جیسے: ''جاء نی القوم الا زیداً''

استثناء منقطع وہ ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو۔ جیسے: ''جاء نی القوم الا حماراً''

اب شارح رحمہ اللہ یہی بتا رہے ہیں کہ یہاں جو استثناء استعمال ہوا ہے یہ استثناء منقطع ہے، اس لیے کہ ''الا'' سے ماقبل مطلق ثمن کے بارے میں کلام ہو رہا تھا اور ''الا'' کے مابعد ثمنوں میں سے کسی ایک کو بیان کرنے کی صورت مذکور ہے۔ لہٰذا ''الا'' کا مابعد ماقبل کی جنس میں سے نہیں ہے۔

ثم بعد ذکر الثمن شرع فی ذکر المبیع، فقال: و فی الطعام و الحبوبِ کیلاً و جزافاً ان بیع بغیر جنسہٖ، و بِاِنَاءٍ اَوْ حجرٍ معیَّنٍ لم یدر قدرہٗ،

ترجمہ:

پھر مصنف رحمہ اللہ نے ثمن کے ذکر کے بعد مبیع کے ذکر کو شروع کیا اور فرمایا اور اناج میں اور دانوں میں کیل اور اٹکل کے اعتبار سے بیع درست ہے۔ بشرطیکہ ان کو اِن کی جنس کے علاوہ کے ساتھ فروخت کیا جائے اور ایسے معین پتھر اور ایسے معین برتن کے ساتھ بھی بیع درست ہے جن کی مقدار معلوم نہ ہو۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے ثمن کے ذکر کے بعد مبیع کے ذکر شروع کر دیا ہے اور کہا کہ اناج اور دانوں میں بیع کیل اور وزن کے اعتبار سے درست ہے اور اٹکل کے اعتبار سے بھی درست ہے، اٹکل کی صورت یہ ہوگی کہ کوئی شخص یہ کہے کہ گندم کی ایک مٹھی پانچ روپے کے بدلے فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع درست ہے، لیکن ساتھ یہ شرط بھی ہے کہ شئی کو اسی کی جنس کے بدلے فروخت نہ کیا جائے جیسا کہ کوئی گندم کو گندم کے بدلے اٹکل سے فروخت کر دے تو یہ جائز نہیں ہے اور ''باناء او حجر معین......'' سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بیع ایسے معین پتھر اور برتن کے ساتھ بھی جائز ہے جن کی مقدار معلوم نہ ہو جیسا کہ بعض دکاندار ترازو میں پتھر وغیرہ رکھ لیتے ہیں تو یہ جائز ہے۔ بہر حال معین برتن کے بارے میں یہ بات ہے کہ وہ برتن ایسا ہو جو ہمیشہ ایک ہی حالت پر رہتا ہو یعنی چھوٹا یا بڑا نہ ہوتا ہو، مثلاً لکڑی یا لوہے کا بنا ہوا ہو اور اگر چھوٹا یا بڑا ہوتا ہو جیسے مشک یا زنبیل وغیرہ تو ایسے معین برتن کے ساتھ بیع جائز نہیں ہے۔ [بحر الرائق]

وَ فی صاع فی بیع صُبْرَۃٍ کل صاع بکذا۔ ای اذا قال: بعتُ ھذہِ الصبرۃ کل صاع بدرھم صح فی صاع واحد۔ و فی کلھا ان سمیّٰ جملۃ قفزانھا۔ ای اذا قال: بعتُ ھذہ الصبرۃ، و ھی عشرۃ اقفزۃ، کل قفیزٍ بدرھمٍ صح فی الکل۔ و فسد فی الکل فی بیع ثلّۃ او ثوب کل شاۃ اوْ ذراع بکذا۔ لان البیع لا یجوز الا فی واحدٍ، و ذالک الواحد متفاوت۔ و کذا کل معدود متفاوت،

ترجمہ:

اور بیع ایک صاع میں درست ہوگی اس صورت میں کہ ایک ڈھیر اتنے درہم کا فروخت کیا جائے، یعنی جب کہا کہ میں نے یہ ڈھیر ہر صاع ایک درہم کا بیچا تو ایک صاع میں بیع صحیح ہوگی اور تمام صاع میں بیع درست ہو جائے گی اگر بائع اس کے تمام قفیز شمار کروا دے یعنی جب بائع نے کہا کہ میں نے ڈھیر بیچا دراں حالیکہ یہ دس قفیز ہے ہر قفیز ایک درہم کا ہے تو تمام قفیزوں میں بیع درست ہو جائے گی اور تمام میں بیع فاسد ہو جائے گی اس صورت میں کہ ریوڑ یا کپڑا بیچا، ہر بکری یا ہر ذراع اتنے کا ہے۔ اس لیے کہ بیع ایک میں ہی جائز ہے اور یہ ایک مختلف ہے اور اسی طرح ہر اس معدود میں جو متفاوت ہو۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسائل کو بیان کیا ہے۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص گندم کا ڈھیر فروخت کرنا چاہتا ہے اور اس نے کہا کہ گندم کا ہر قفیز ایک درہم کا ہے، پھر جب کوئی شخص اس سے گندم خریدنے آیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو بائع ڈھیر میں موجود قفیزوں کی مقدار کو جانتا ہوگا یا جانتا نہیں ہوگا۔ اگر بائع قفیزوں کی مقدار کو جانتا ہو اور مشتری کو بتا بھی دے کہ اس ڈھیر میں اتنے قفیز ہیں تو بیع تمام ڈھیر میں درست ہو جائے گی اور اگر بائع قفیزوں کی مقدار کو نہ جانتا ہو تو فروخت کرنے کی صورت میں صرف ایک قفیز میں بیع درست ہوگی اس لیے کہ بائع نے کہا تھا کہ ڈھیر میں سے ایک قفیز ایک درہم کا ہے اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ڈھیر میں کتنے قفیز ہیں تو جب بیع ہوئی تو پہلے ثمن کو حوالے کرنا ضروری ہے اور یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ ثمن کتنا دیا جائے اس لیے کہ قفیزوں کی تعداد معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا ایک قفیز میں بیع درست ہو جائے گی اور وہ معلوم ہے۔

دوسرا مسئلہ بھی پہلے ہی کی طرح ہے کہ اگر ایک شخص ریوڑ یا کپڑا فروخت کرنا چاہے اور کہے کہ ایک ذراع یا ایک بکری ایک درہم کی ہے، پھر جب بیع ہوئی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں کہ یا تو بائع ریوڑ میں بکریوں کی کل تعداد کو جانتا ہوگا یا جانتا نہیں ہوگا۔ اگر جانتا ہو تو تمام ریوڑ میں بیع درست ہے اور اگر جانتا نہ ہو تو تمام ریوڑ میں بیع فاسد ہے۔ یہاں ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہے جیسا کہ گندم کی صورت میں ایک قفیز میں درست تھی، اس لیے کہ اگر یہاں ایک بکری میں بیع کو درست مان لیا جائے تو ریوڑ میں بہت سی بکریاں ہوتی ہیں کوئی عمدہ ہے کوئی گھٹیا ہے۔ لہٰذا جب مشتری ایک بکری لے گا تو ہو سکتا ہے کہ بائع اس بکری کے دینے پر آمادہ نہ ہو اور جو بکری بائع دے رہا ہے، اس بکری کے لینے پر مشتری آمادہ نہ ہو۔ لہٰذا ایک بکری میں بیع درست ہونے کی صورت میں جھگڑے کا احتمال ہے تو اس لیے ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہوگی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے کہ پہلی صورت میں گندم کے ایک قفیز میں بیع درست ہو جاتی ہے، اس لیے کہ قفیزوں میں فرق نہیں ہوتا جب کہ بکریوں میں فرق ہوتا ہے، لہٰذا ایک بکری میں بھی بیع درست نہیں ہے۔

اختلاف:

صاحبِ قدری، و ہدایہ نے اس مسئلے میں اختلاف بیان کیا ہے۔ نہ جانے شارح رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں اختلاف کیوں بیان نہیں کیا۔ اختلاف امام اعظم رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان ہے۔

امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک:

مندرجہ بالا میں جو مسئلہ مذکور ہوا اس کی دونوں صورتیں (یعنی گندم اور بکری والی) امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر ہیں۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے

نزدیک گندم کی صورت میں ایک قفیز میں بیع درست ہے جب کہ بکریوں کی صورت میں سب میں فاسد ہے۔

صاحبین رحمہ اللہ کا مسلک:

مندرجہ بالا مسئلہ میں صاحبین رحمہما اللہ کا مسلک یہ ہے کہ گندم اور بکری دونوں میں بیع درست ہوجائے گی چاہے بائع تمام گندم کے قفیزوں کی مقدار اور تمام بکریوں کی تعداد کو ذکر کرے یا ذکر نہ کرے۔ [بحرالرائق]

راجح قول:

علامہ شامی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ دلیل کہ اعتبار سے امام اعظم رحمہ اللہ کے قول کو ترجیح ہے جب کہ آسانی کی وجہ سے صاحبین رحمہما اللہ کا قول راجح ہے۔ [شامی: ص ۵۴۲/ج ۴، بحرالرائق: ص ۲۸۰/ج ۵]

فانْ باع صبرة علی انها مائة صاع بمائة، و هی اقل او اکثر اخذ المشتری الاقل بحصته، او فسخ البیع، و ما زاد للبائع۔ لانه لم یبع الا مائة صاع، فالزائد له۔ و ان باع المذروع هکذا اخذا الاقل بکل الثمن او ترک، والاکثر له بلا خیار للبائع۔ لان الذرعَ فی الثوب و صفٌ، والمراد بالوصف الامرُ الذی اذا قام بالمحل یوجب فی ذلك المحل حسناً او قبحاً، فالکمیة المحضة لا یکون من الاوصاف، بل هی اصلٌ لان الکمیة عبارة عن قلة الاجزاء او کثرتها، والشئ انما یوجد بالاجزاء، والوصف ما یقوم بالشئ، فلا بد ان یکون موخراً عن وجود ذالك الشئ، فالکمیه التی تختلف بها الکیفة۔ کالذرع فی الثوب۔ امر یختلف به حسن المزید علیه، فان الثوب اذا کان عشرة اذرع تساوی عشرة دنانیر، وان کان تسعة اذرع لا تساوی تسعة دنانیر، لانه لا یکفی جبة، والعشرة تکفی فوجود الذرع الزائد علی التسعة یزید التسعة حسناً فیصیر کالاوصاف الزائدة، فلا یقابلها شئ من الثمن، ای الثمن لا ینقسم علی الاجزاء کما ینقسم فی الحنطة، فانه اذا کان عشرة اقفزة بعشرة دراهم کان قفیزٌ واحد بدرهم، ولا کذالك فی الثوب، فانه اذا باع عشرة اذرع بعشرة، وکان الثوب تسعة اذرع۔ کما فی مسألتنا۔ لا یأُخذهٗ بتسعة، بل ان شاء اخذهٗ بعشرة، و ان شاء فسخ، و ان کان زائداً کان للمشتری، فانه باع هذا الثوب، فوجد المشتری فیه امراً مرغوبا، فکان للمشتری، کما اذا اشتریٰ عبداً، فوجده کاتباً۔

ترجمہ:

پھر اگر ایک شخص نے ڈھیر اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ سوصاع سو درہم کے بدلے ہے۔ دراں حالیکہ وہ کم یا زیادہ تھا تو مشتری کم کی صورت میں اس کے حصے کے بدلے لے لے یا بیع فسخ کردے اور جو زیادہ ہے، وہ بائع کا ہے، اس لیے کہ بائع نے سوصاع ہی فروخت کیے ہیں تو زائد اسی کا ہوگا اور اگر ایک شخص نے مذروعی شئی کو اسی طرح فروخت کیا تو مشتری کم کی صورت میں سارے ثمن کے بدلے لے لے یا چھوڑ دے اور بائع کے خیار کے بغیر زائد مشتری کا ہوگا۔ اس لیے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے اور وصف سے مراد وہ امر ہے کہ جب وہ کسی محل کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قباحت ثابت کردے۔ پس کمیت محض اوصاف میں سے نہیں ہے بلکہ وہ اصل ہے، اس لیے کہ کمیت اجزاء کے کم اور زیادہ ہونے کا نام ہے اور شئی سوائے اس کے نہیں کہ اجزاء کے ساتھ پائی جاتی ہے اور وصف وہ ہے جو کسی شئی کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو ضروری ہے کہ وصف کا وجود اس شئی کے وجود سے مؤخر ہو۔ سو وہ کمیت جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی ہے، جیسے ذراع کپڑے میں ایسا امر ہے جس کی وجہ سے مزید علیہ کا حسن مختلف ہوتا رہتا ہے کیوں کہ کپڑا جب دس ذراع ہو تو دس دنانیر کے برابر ہے اور اگر نو ذراع ہو تو نو دنانیر کے برابر نہیں ہے، اس لیے کہ وہ کپڑا جبہ کے لیے کافی نہیں ہے اور دس ذراع کافی ہے۔ لہٰذا اس ذراع کا وجود جو نو ذراع پر زائد ہے۔ یہ نو ذراع پر حسن زیادہ کرتا ہے۔ پس یہ ذراع اوصاف زائدہ

کی طرح ہے۔ لہٰذا ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوگی یعنی ثمن اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتا جیسا کہ گندم میں تقسیم ہوتا ہے کیوں کہ جب وہ دس قفیز ہے تو دس درہم کے برابر ہے تو ایک قفیز ایک درہم کا ہے اور کپڑے میں اس طرح نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے دس ذراع دس درہم کے بدلے میں فروخت کیے دراں حالیکہ کپڑا نو ذراع تھا تو کپڑا نو ذراع نو درہم کے بدلے نہیں لے گا جیسا کہ ہمارے مسئلہ میں پہلکہ اگر چاہے تو دس درہم کے بدلے لے لے اور اگر چاہے تو فسخ کردے اور اگر زائد ہو تو مشتری کے لیے ہے کیوں کہ اس نے یہ کپڑا بیچا پھر مشتری نے اس میں کوئی امر مرغوب پایا تو زائد مشتری کے لیے ہے جیسا کہ جب غلام خریدا، پھر اس کو کاتب پایا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں دو مسائل ذکر کر کے اصل اور وصف میں فرق کو واضح کر رہے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے گندم کا ایک ڈھیر فروخت کیا اس شرط پر کہ یہ سو صاع سو درہم کا ہے، پھر مشتری نے اس کو خرید لیا اور اس کو ناپا تو سو صاع سے کم نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو کم درہموں کے بدلے لے لے یا بیع فسخ کردے اور اگر گندم سو صاع سے زیادہ نکل آئے تو زیادہ گندم مشتری بائع کو واپس کردے، اس لیے کہ بائع نے سو درہم کی سو صاع فروخت کی تھی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے سو درہم میں کپڑا فروخت کیا اور کہا کہ یہ سو ذراع ہے جب مشتری نے اس کو ناپا تو وہ اٹھانوے ذراع نکلا تو اب مشتری کو اختیار ہے چاہے تو سو درہم کے بدلے اٹھانوے ذراع لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اور اگر کپڑا ایک سو دو ذراع نکلا تو یہ سارا مشتری کا ہوگا اور بائع کو کوئی اختیار نہیں ہوگا۔

دونوں مسئلوں میں فرق:

مندرجہ بالا دونوں مسئلوں کے حکم میں یہ فرق ہے کہ گندم کی صورت میں اگر گندم زیادہ نکلے تو بائع کو واپس کرنی ہوگی اور کپڑے کی صورت میں اگر کپڑا زیادہ ہو تو وہ کپڑا بائع کا نہیں ہوگا بلکہ مشتری کا ہوگا، اسی طرح گندم کی صورت میں اگر گندم کم نکلے تو مشتری اتنا ثمن کم دے گا جب کہ کپڑے کی صورت میں پورا ثمن دینا ہوگا۔

ان دونوں صورتوں میں فرق سمجھنے کے لیے پہلے دو چیزوں کی تعریف جاننا ضروری ہے۔ وہ دو چیزیں اصل اور وصف ہیں۔ یہ بات جاننا چاہیے کہ مشائخ رحمہم اللہ نے اصل اور وصف کی چند تعریفیں کی ہیں اور ان دونوں کے درمیان فرق بیان کیا ہے۔

اصل اور وصف کی تعریف:

(۱) بعض نے کہا ہے کہ جو شئی ٹکڑے کرنے سے عیب دار ہو جائے اس شئی میں کمی اور زیادتی وصف کہلاتی ہے اور جو شئی ٹکڑے کرنے سے عیب دار نہ ہو تو اس میں کمی اور زیادتی اصل کہلاتی ہے۔

(۲) بعض نے یہ تعریف کی کہ وصف وہ ہے کہ اس کی وجہ سے اس کے علاوہ کی قیمت بڑھ جائے اور اس وصف کے نہ ہونے کی وجہ سے غیر کی قیمت میں کمی آجائے اور اصل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو۔

(۳) بعض نے یہ تعریف کی کہ وہ شئی کہ جس کے نہ ہونے کی وجہ سے باقی میں کمی آجائے تو یہ وصف ہے اور جس شئی کے نہ ہونے کی وجہ سے باقی میں کمی نہ آئے تو وہ اصل ہے۔ یہ وہ چند تعریفیں ہیں جو بعض حضرات نے کی ہیں، ان کو جان لینے کے بعد کمیت کی تعریف اور اس کی قسموں کو جاننا چاہیے۔ [بحر الرائق]

کمیت کی تعریف اور قسمیں:

کمیت کسی شئی میں اجزاء کے کم اور زیادہ ہونے کا نام ہے یعنی جس شئی میں جس قدر اجزاء زیادہ ہوں گے اس کی کمیت بھی زیادہ ہوگی اور جس

کے اجزاء کم ہوں گے اس کی کمیت بھی کم ہوگی۔ مثلاً ایک طرف ایک کلو گندم رکھی ہو اور دوسری طرف دو کلو گندم رکھی ہو تو ایک کلو والی گندم کو کہا جائے گا کہ اس کی کمیت کم ہے اور دو کلو گندم کی کمیت زیادہ ہے جب کمیت کی تعریف واضح ہوگئی تو اس کی دو قسمیں ذکر کی جاتی ہیں۔

(۱) محض کمیت: محض کمیت وہ ہے جس کی وجہ سے کیفیت نہ بدلتی ہو۔

(۲) کمیت کی دوسری قسم وہ ہے جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی ہو۔

کیفیت بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کمیت کم ہو تو شئی سے فائدہ نہ اٹھایا جا سکے اور کیفیت نہ بدلنے کا مطلب یہ ہے کہ کمیت اگر زیادہ ہو تو بھی اس سے وہی فائدہ ہو اور اگر کمیت کم ہو تب بھی اس سے وہی فائدہ ہو۔ کمیت کی تعریف و قسمیں جاننے کے بعد ہم شارح رحمہ اللہ کی عبارت کی طرف آتے ہیں۔

شارح رحمہ اللہ نے اس مسئلے کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ''لان الذرع وصف فی الثوب'' شارح رحمہ اللہ کے اس جملے کو بعد میں واضح کیا جائے گا پہلے ''والمراد بالوصف ......'' سے لیتے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ یہاں سے وصف کی وضاحت فرمارہے ہیں کہ وصف سے مراد وہ امر ہے کہ جب وہ کسی شئی کا ساتھ متصل ہو تو اس شئی میں حسن یا قباحت پیدا کردے جیسے بہادر ہونا ایک وصف ہے جس میں یہ وصف ہوتا ہے اس شخص میں یہ حسن پیدا کر دیتا ہے اور بزدل ہونا بھی ایک وصف ہے جس میں یہ وصف ہوتا ہے اس شخص میں یہ قباحت پیدا کر دیتا ہے اور شارح رحمہ اللہ نے یہ کہہ کر اس امر سے احتراز کیا کہ جو امر کسی شئی کے ساتھ قائم ہو تو اس میں حسن یا قباحت پیدا نہ کرے جیسے کیل اور وزن کہ جس شئی میں یہ دونوں ہوں تو اس میں کوئی حسن یا قباحت ان کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتی۔

فالکمیة المحضة...... سے شارح کمیت کی دو اقسام کی طرف اشارہ کررہے ہیں اور ایک اشکال مقدر کا جواب بھی دے رہے ہیں۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ ذراع لمبائی اور چوڑائی کا نام ہے تو جب لمبائی اور چوڑائی وصف ہو سکتی ہے اسی طرح کیل اور وزن بھی قلت اجزاء اور کثرت اجزاء کا نام ہے تو لہٰذا کیل اور وزن بھی وصف ہونا چاہیے یہ کیا کہ ذراع تو وصف ہے مگر کیل اور وزن وصف نہیں ہے۔

تو شارح رحمہ اللہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ ذراع وصف ہے اور کیل اور وزن وصف نہیں ہے یہ اس لیے کہ ذراع میں جو کمیت ہے یہ اس کمیت کے علاوہ ہے جو کیل اور وزن میں ہے، اس لیے کہ کیل اور وزن میں محض کمیت ہے کہ جس کی وجہ سے کیفیت نہیں بدلتی یعنی اس کے کم اور زیادہ ہونے سے عقد میں فرق نہیں پڑتا اور ذراع میں جو کمیت ہے یہ وہ کمیت ہے جس کی وجہ سے کیفیت بدلتی رہتی ہے یعنی اس کے کم اور زیادہ ہونے سے عقد میں فرق پڑتا ہے۔ لہٰذا کیل اور وزن میں جو کمیت ہے یہ اصل کہلاتی ہے اور ذراع میں جو کمیت ہے، وہ وصف کہلاتی ہے، اس کی وجہ سے کپڑے کا حُسن بدلتا رہتا ہے۔ کیوں کہ کپڑا اگر دس ذراع ہے اور دس ذراع جبہ بنتا ہے تو یہ کپڑا دس درہم کا ہے اور اگر کپڑا نو ذراع ہو تو اس سے جبہ نہیں بنے گا۔ لہٰذا اب نو ذراع کپڑا نو درہم کا نہیں ہے اس لیے اس سے جبہ نہیں بنے گا جب اس سے جبہ نہیں بنے گا تو اس کی قیمت بھی نو درہم نہیں ہوگی اس لیے کہ یہ بات مدنظر ہونی چاہیے کہ کسی شئی کی قیمت لوگوں کی اس کی طرف رغبت سے بڑھتی ہے اور رغبت نہ ہونے کی صورت میں گھٹتی ہے۔ لہٰذا جب کپڑا نو ذراع ہے تو کوئی اس کپڑے کی طرف رغبت نہیں کرے گا تو اس سے معلوم ہوا کہ کپڑے میں ذراع وصف ہے کہ اس کی کمی و زیادتی سے عقد میں فرق پڑ رہا ہے۔ لہٰذا فوجود الذرع...... سے شارح رحمہ اللہ وصف کی تعریف کو اس پر صادق کررہے ہے کہ دسواں ذراع ہی نو ذراع میں حسن کو پیدا کرتا ہے اور اگر یہ نہ ہو تو نو ذراع قباحت پیدا ہو جاتی ہے۔ جب یہ دسواں ذراع نو ذراع میں حسن پیدا کرتا ہے تو یہ اوصاف زائدہ کی طرح ہوگیا۔ شارح رحمہ اللہ نے دسویں ذراع کو اوصاف زائدہ کے ساتھ تشبیہ صرف اس بات میں دی ہے کہ جس طرح اوصاف زائدہ کی ثمن سے کوئی قیمت نہیں ہوتی، اسی طرح دسویں ذراع کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ لہٰذا اگر دس ذراع لیا تھا پھر نو ذراع نکلا تو دس درہم دینے

پڑیں گے جس طرح ایک آدمی غلام کو خریدے اس شرط پر کہ یہ کاتب ہو، پھر وہ اس کو کاتب نہ پائے تو اس آدمی کو اختیار ہے چاہے تو غلام کو پوری قیمت کے بدلے میں لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اس لیے کہ کاتب ہونا ایک وصف تھا اور وصف کا ثمن سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔شارح رحمہ اللہ نے ثمن کی تشریح ''ای الثمن لا ینقسم علی الاجزاء'' کے ساتھ کر کے یہ بتایا کہ ثمن اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتا یعنی اگر ایک شخص نے غلام کو کاتب ہونے کی شرط پر خریدا جس کی قیمت سو درہم تھی تو اب سو درہم یہ اس غلام کی قیمت ہے یہ نہیں کہا جائے گا کہ نوے درہم تو غلام کی قیمت ہے اور دس درہم کاتب ہونے کی قیمت ہے۔بخلاف گندم کی صورت کے کیوں کہ اس میں دس صاع گندم دس درہم کی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر صاع ایک درہم کا ہے گندم کی صورت میں ثمن اجزاء پر تقسیم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ اصل ہے اور ذراع وصف ہے تو کپڑے کی صورت میں ثمن تقسیم نہیں ہوگا۔

یہ اس وقت ہے جب کپڑا کم نکلا اگر کپڑا زیادہ نکل آیا تو وہ مشتری کا ہوگا کیوں کہ جب بائع نے کپڑا فروخت کیا تو مشتری نے اس میں ایک وصف مرغوب پایا تو وہ مشتری ہوگا وصف مرغوب اس طرح پایا کہ مشتری نے کپڑا دس ذراع کہہ کر لیا تھا اور وہ گیارہ ذراع نکل آیا تو یہ گیارھواں ذراع مشتری کو کپڑا خریدنے پر رغبت دلانے والا ہے، اس لیے کہ یہ ممکن تھا کہ مشتری کپڑا واپس کر دے، لیکن جب ایک ذراع زیادہ نکلا تو اب مشتری کو اس میں رغبت ہو جائے گی یہ تو اس غلام کی طرح ہوا جس کو کسی نے خریدا پھر مشتری نے غلام کو کاتب پایا تو اب غلام کا کاتب ہونا ایک امر مرغوب ہے جو مشتری کو غلام لینے پر آمادہ کر رہا ہے۔

اب دوبارہ شارح رحمہ اللہ کے لیے پہلے جملے ''لان الذرع فی الثوب وصف'' کو لیتے ہیں۔شارح رحمہ اللہ اس سے مسئلے کی دلیل بیان کر رہے ہیں کہ کپڑے کے کم اور زیادہ ہونے کی صورت میں عقد میں فرق اس لیے نہیں پڑتا: ''لان الذرع فی الثوب وصف و کل ما ھو وصف فی البیع لا یقابله شئی من الثمن فالذراع فی الثوب لا یقابله شئی من الثمن'' شارح رحمہ اللہ کے ایک جملے کے بعد بقیہ تقدیری عبارت نکالی گئی ہے جس سے دلیل واضح ہو گئی ہے۔جس کا حاصل یہ ہے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے اور ہر وہ شئی جو بیع میں وصف ہو تو ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوتی پس ذراع جو کپڑے میں ہے اس کے مقابلے میں بھی ثمن میں سے کچھ نہیں ہوگا۔لہٰذا اگر کوئی ذراع کم یا زیادہ نکل آیا تو ثمن پورا دینا پڑے گا اس لیے کہ ثمن میں سے کچھ بھی کے ذراع مقابل نہیں ہے۔واللہ اعلم بالصواب

آخر میں صاحب عنایہ رحمہ اللہ کا قول نقل کرتا ہوں جو انہوں نے اس مسئلے کے بارے میں کہا ہے: ''واعلم ان ھذہ المسئلة من اشکل مسائل الفقه'' کہ یہ فقہ کے مشکل مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔

وان قال: کل ذراع بدرهم، اخذ الاقل بحصته او ترك، و کل الاکثر کل ذراع بدرهم او فسخ، لانهٗ افرد کل ذراع بدرهم، فلا بد من رعاية هذا المعنىٰ۔ و اعلم ان المسألة فيما اذا باع ثوباً على انه عشرة اذرع بعشرة دراهم، كل ذراع بدرهم، فاذا هو تسعةُ اذرع، او احد عشر ذراعاً، حتى لو كان تسعةٌ و نصفاً او عشرةٌ و نصفا فحكمهٗ ليس كذلك۔ على ما سياتى فى هذه الصفحة۔

ترجمہ:

اور اگر بائع نے کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کے بدلے ہے تو مشتری کم نکلنے کی صورت میں اس کے حصے کے بدلے لے لے گا یا چھوڑ دے اور تمام زائد کو لے لے ہر ذراع ایک درہم کے بدلے یا فسخ کر دے، اس لیے کہ اس نے ہر ذراع کو ایک درہم سے الگ کر دیا ہے تو اس معنی کی رعایت ضروری ہے اور تو جان لے یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب بائع نے کپڑا اس شرط پر بیچا کہ یہ دس ذراع دس درہم کے بدلے ہے ہر ذراع ایک درہم کا ہے، پھر وہ کپڑا نو ذراع نکلا یا گیارہ ذراع نکلا۔لہٰذا اگر کپڑا ساڑھے نو ذراع نکلا یا ساڑھے دس ذراع نکلا تو اس کا حکم اس طرح نہیں ہے جیسا کہ اسی صفحے میں آتا ہے۔

تشریح:

وان قال کل ...... سے شارح رحمہ اللہ پہلے والے مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ تھا کہ اگر کسی نے دس ذراع کپڑا دس درہم کا فروخت کیا، پھر وہ نو یا گیارہ ذراع نکل آیا تو مشتری کو دس درہم کے بدلے ہی لینا پڑے گا، لیکن اگر بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع دس درہم کا ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو اب اگر کپڑا نو ذراع نکلا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو نو درہم کے بدلے لے لے، چاہے تو چھوڑ دے اور اگر گیارہ ذراع نکل آیا تو بھی مشتری کو اختیار ہے چاہے تو گیارہ درہم کے بدلے لے لے، چاہے تو بیع فسخ کردے تو اب ان دونوں صورتوں میں فرق ہو گیا اس کی دلیل بیان کرتے ہوئے شارح رحمہ اللہ فرمار ہے ہیں "لانہ افرد کل ذراع ......" کہ بائع نے جب تک یہ کہا تھا کہ یہ کپڑا دس ذراع دس درہم کا ہے تو بائع نے کل ذراع کی قیمت دس درہم بتائی تھی اور ہر ایک کی قیمت نہیں بتائی تھی، لیکن جب بائع نے کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو اس نے ہر ذراع کی قیمت بتادی تو ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہو گیا گویا کہ یہ دس کپڑے دس درہم کے ہیں۔

واعلم ان المسالۃ ...... سے شارح رحمہ اللہ نے یہ بتارہے ہیں کہ یہ مسئلہ جو اوپر مذکور ہوا یہ اس وقت ہے جب بائع نے دس ذراع دس درہم کے فروخت کیے، پھر وہ نو یا گیارہ ذراع نکل آئے، بہر حال اگر وہ ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکل آئے تو اس کا حکم یہ نہیں ہے بلکہ اگلے صفحے میں آرہا ہے: واللہ اعلم بالصواب

و صح بیع عشرۃ اسھم من سھم، لا بیع عشرۃ اذرع من مائۃ ذراع من دار، ھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ و قالا صح فی الوجھین، لانہ باع عشراً مشاعاً من الدار، و لہٗ انَّ فی الثانی المبیع محل الذراع، و ھو معینٌ مجھول لا مشاع، بخلاف السھم۔

ترجمہ:

اور گھر کے سو حصوں میں سے دس حصوں کی بیع درست ہے نہ کہ سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں بیع درست ہے اور امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ دوسری صورت میں مبیع محل ذراع ہے۔ دراں حالیکہ وہ معین ہے مجہول ہے، مشاع نہیں ہے، بخلاف سہم کے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسائل کا ذکر کیا ہے جن دونوں کی صورت مسئلہ یہ ہے۔

مسئلہ (۱): یدنے عمرو سے کہا کہ میں اپنے گھر کے سو حصوں میں سے دس حصے تجھے فروخت کرتا ہوں تو یہ سب ائمہ کے نزدیک درست ہے۔

مسئلہ (۲) زید نے عمرو سے کہا کہ میں اپنے گھر کے سو ذراع میں سے دس ذراع تجھے فروخت کرتا ہوں تو یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک درست ہے۔ لہٰذا اختلاف صرف ذراع کی صورت میں ہے۔ اس مسئلہ کی دلیل سمجھنے سے قبل مشاع کو سمجھنا چاہیے۔

مشاع کی تعریف:

مشاع مشترک شئی کو کہتے ہیں جیسے زید اور عمرو نے مل کر کوئی گھر خریدا تو اب یہ گھر زید اور عمرو دونوں کا مشترک ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ گھر کے ہر حصے میں زید کا بھی حق ہے اور عمرو کا بھی حق ہے، اب دونوں فریقین کے دلائل کی طرف آتے ہیں۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک دس ذراع کی بیع اس لیے درست نہیں ہے کہ ذراع اس لکڑی یا لوہے کے آلے کا نام ہے جس سے کسی شئی کو ناپا

جائے پس ذراع ایک حسی شئی ہے یعنی ایک ایسی شئی ہے جس کو چھوا اور محسوس کیا جا سکتا ہے۔ یہ لفظ ذراع کے حقیقی معنی ہیں کہ یہ اس پیمانے کا نام ہے اور مجازاً ذراع اس جگہ کو بھی کہہ دیتے ہیں جس کو ناپا گیا ہو تو جب ذراع ایک حسی شئی ہے تو جس محل کو اس سے ناپا جائے وہ بھی حسی و معین ہونا چاہیے اور مسئلہ مذکورہ میں اس طرح نہیں ہے، اس لیے کہ مبیع تو معین ہے اور وہ سو ذراع ہے، لیکن وہ محل معین نہیں ہے، یعنی یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ دس ذراع کس جانب سے ہوں گے۔ گھر کی شمالی جانب سے یا جنوبی جانب سے تو اس وجہ سے جھگڑے کا ڈر ہے لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔ بخلاف سہم کے اس لیے کہ سہم جزء مشترک کا نام ہے اور وہ ایک عقلی امر ہے، عقلی امر اس طرح ہے کہ سہم کا کوئی آلہ نہیں ہوتا کہ یوں کہا جائے کہ یہ سہم کا آلہ ہے، کسی بھی شئی کے سہم بنائے جا سکتے ہیں اور جتنے بھی بنائے جائیں مثلاً اگر ایک گز لمبا کپڑا ہے تو اس کے دس حصے بھی بنائے جا سکتے ہیں بیس حصے بھی بنائے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا سہم کسی حسی شئی کا نام نہیں ہے جس سے کوئی شئی ناپی جائے بلکہ سہم ایک عقلی امر ہے۔ لہٰذا جب سہم ایک عقلی امر ہے تو اس کے لیے محل بھی حسی اور معین ہونا ضروری نہیں ہے جیسا کہ ذراع میں ضروری ہے۔ پس سہم کا مشترک محل میں بھی درست ہونا ممکن ہے۔ پس امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع درست نہیں ہے جب کہ سو سہم میں دس سہم کی بیع درست ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع جزء مشترک کا نام ہے تو جس طرح دس سہم کی بیع درست ہے، اسی طرح دس ذراع بیع بھی درست ہے، صاحبین رحمہما اللہ نزدیک جو آدمی دس ذراع خرید رہا ہے وہ اسی شخص کی طرح ہے جو دس سہم خرید رہا ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک دس کے خریدنے میں مشترک ہیں۔ لہٰذا سہم والے کی بیع کو جائز اور ذراع والے کی بیع کو ناجائز کہنا یہ ایک بغیر دلیل کے حکم لگانا ہے۔

نکتہ:

امام اعظم رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے وہ ذراع کی تعریف کی وجہ سے ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ذراع ایک آلہ کا نام ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ذراع سہم (جزو مشترک) ہے۔ پس یہ ایک محل معین کا تقاضہ نہیں کرتا۔ پس اگر امام اعظم رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ ذراع کی تعریف پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ [تقریرات الرافعی]

راجح قول:

مذکورہ اختلاف میں راجح قول صاحبین رحمہما اللہ کا ہے۔ [تقریرات الرافعی: ج ۴ ص ۱۱۶]

و لا بیع عدل علی انہ عشرۃ اثواب، و ھو اقل او اکثر، لانہ اذا کان اقل لا یدریٰ ما لیس بموجود، فیکون حصہ الموجود مجھولۃ، و ان کان اکثر لا یکون المبیع معلوماً۔ و لو بین لکل ثمنا صح فی الاقل بقدرہ و خیّر و فسد فی الاکثر۔ لان المبیع مجھول۔

ترجمہ:

اور کپڑے کی گٹھڑی کو بیچنا جائز نہیں ہے، اس شرط پر کہ یہ دس کپڑے ہیں دراں حالیکہ وہ کم تھے یا زیادہ تھے، اس لیے کہ جب وہ کم ہیں تو ان کپڑوں کا ثمن معلوم نہیں جو موجود نہیں ہیں۔ لہٰذا موجود کا حصہ بھی مجہول ہوگیا اور اگر زیادہ ہیں تو مبیع معلوم نہیں ہے اور اگر بائع نے ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو کم نکلنے کی صورت میں اسی کے بقدر بیع درست ہو جائے گی اور مشتری کو اختیار ہوگا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ مبیع مجہول ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں ایک مسئلے کی دو صورتوں کو بیان کر رہے ہیں، مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑے کی گٹھڑی اس شرط پر

فروخت کی کہ اس گٹھری میں دس کپڑے ہیں اور مشتری نے اس کو خرید لیا پھر جب مشتری نے کپڑے گنے تو اب پہلی صورت یہ ہے کہ نو کپڑے نکلے تو اب بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ جو ایک کپڑا موجود نہیں ہے، اس کا ثمن سے حصہ معلوم نہیں ہے کہ آیا وہ ایک درہم کا ہے یا وہ پانچ درہم کا ہے۔ جب اس کی قیمت معلوم نہیں ہے تو جو نو کپڑے موجود ان کی بھی قیمت مجہول ہوگئی اس لیے کہ اگر وہ ایک کپڑا جو نہیں ہے، ایک درہم کا تھا تو بقیہ کپڑے نو درہم کے ہوں گے اور اگر وہ ایک کپڑا پانچ درہم کا تھا تو بقیہ کپڑے پانچ درہم کے ہوں گے۔ لہٰذا جب موجود کا ثمن معلوم نہیں ہے تو بیع فاسد ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اگر کپڑے زیادہ نکل آئے جیسے دس کی جگہ گیارہ نکل آئے تو اب مشتری نے تو دس خریدے تھے۔ لہٰذا اب یہ معلوم نہیں ہے کہ ان میں سے کون سا کپڑا مبیع نہیں ہے تو جب ایک کے بارے میں معلوم نہیں ہے تو سب میں یہ احتمال آ گیا کہ ہوسکتا ہے کہ یہی کپڑا مبیع نہ ہوں۔ پہلی صورت جس میں کپڑا کم نکلا تھا تو اس کی وجہ سے ثمن مجہول ہوگیا اور دوسری صورت جب کپڑا زیادہ نکل آیا تو مبیع مجہول ہوگی۔ لہٰذا ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہے۔ یہ ایک مسئلہ بیان ہوا۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ بائع فروخت کرتے وقت یہ کہے کہ یہ گٹھری دس درہم کی ہے، اس میں دس کپڑے ہیں اور ہر کپڑا ایک درہم کا ہے تو اس صورت اگر نو کپڑے نکلے تو بیع درست ہوجائے گی اور مشتری نو کپڑوں کو نو درہم کے بدلے لے لے اور مشتری کو اختیار بھی ہے اگر چاہے تو لے لے اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اس لیے کہ کئی باریوں ہوتا ہے کہ کپڑا ردّی وغیرہ ہوتا ہے اور اگر دس کپڑوں کی جگہ گیارہ نکل آئے تو بیع فاسد ہوجائے گی اس لیے کہ عقد دس کپڑوں پر ہوا تھا تو گیارہواں کپڑا عقد میں داخل نہیں ہے تو کپڑا اب کونسا واپس کیا جائے گا اس پر بائع ومشتری کا جھگڑا ہوسکتا ہے۔ لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

و فی بیع ثوب علی انه عشرة اذرع، کل ذراع بدرهم اخذ بعشرة فی عشرة و نصف بلا خیار، و بتسعة فی تسعة وّ نصف ان شاء، و قال ابو یوسفَ رحمه اللّٰه: ان شاء اخذ بأحد عشر فی الاول، و بعشرة فی الثانی، و قال محمد: ان شاء اخذ بعشرة وّ نصف فی الاول، و بتسعة وّ نصف فی الثانی۔ لان من ضرورة مقابلةِ الذراع بالدرهمِ مقابلةُ نصفهٖ بنصفهٖ، و لِاَبِیْ یوسف رحمه اللّٰه انه لمّاافرد کل ذراع ببدل نزل کل ذراع منزلة ثوب، و قد انتقص، و لابیْ حنیفة رحمه اللّٰه انّ الذراع وصفٌ، و انما اخذ حکم المقدار بالشرط، و هو مقیدٌ بالذراع، ففی الاقل عاد الحکم الی الاصل۔

ترجمہ:

اور اس صورت میں کہ ایک کپڑا اس شرط پر فروخت کیا گیا کہ وہ دس ذراع ہے، ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو مشتری ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں دس درہم کے بدلے بغیر اختیار کے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں اگر چاہے تو نو درہم کے بدلے لے لے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ درہم کے بدلے لے لے اور دوسری صورت میں دس درہم کے بدلے لے لے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا اگر چاہے پہلی صورت میں تو ساڑھے دس درہم کے بدلے میں لے لے اور دوسری صورت میں ساڑھے نو درہم کے بدلے لے لے میں اس لیے کہ ذراع کو دراہم کے مقابلے میں کرنے سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ ذراع کا نصف درہم کے نصف کے مقابلے میں ہو۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب بائع نے ہر ذراع کو بدل کے ساتھ الگ کردیا تو ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہوگیا اور تحقیق وصف ہونا ختم ہوگیا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ذراع نے مقدار والا حکم شرط کی وجہ سے لیا ہے اور وہ شرط ذراع سے مقید ہے لہٰذا کم کی صورت میں حکم دوبارہ اصل کی طرف لوٹ آئے۔

تشریح:

شارح رحمہ اللہ نے گزشتہ صفحے میں جب کہ ذراع والا مسئلہ بیان ہو رہا تھا کہ ایک شخص نے دس ذراع کپڑا دس درہم کا فروخت کیا اور یہ کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو نو ذراع نکلنے کی صورت میں کم کے بدلے لے گا اور زیادہ نکلنے کی صورت میں اتنے درہم اور دینے ہوں گے کے ساتھ یہ کہا تھا کہ اگر ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکل آئیں تو اس کا حکم اگلے صفحے پر آئے گا وہ مسئلہ یہی ہے۔

صورتِ مسئلہ:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ زید نے عمرو کو دس ذراع کپڑا فروخت کیا اور یہ بھی کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے جب کپڑا عمرو نے دیکھا تو وہ ساڑھے نو ذراع نکلا یا ساڑھے دس ذراع نکلا۔ اب امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک عمرو ساڑھے دس کی صورت میں کپڑا دس درہم کا بلا اختیار کے لے لے گا۔ جب کہ ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں اگر چاہے تو نو درہم کا لے لے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عمرو اگر چاہے تو ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں گیارہ درہم کے بدلے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں دس درہم کے بدلے لے لے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک عمرو اگر چاہے تو ساڑھے دس ذراع کی صورت میں ساڑھے دس درہم کے بدلے لے لے اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں ساڑھے نو درہم کا لے لے۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

ولابی حنیفة رحمه الله ان الذراع وصف ...... سے شارح رحمہ اللہ امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے (جیسا کہ گزر چکا) لہٰذا ثمن میں سے کوئی شئی اس کے مقابل نہیں ہوگی یعنی ذراع کی کمی وزیادتی سے ثمن میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لیکن بائع نے یہ شرط لگائی کہ ''ہر ذراع ایک درہم کا ہے'' تو ذراع وصف سے اصل بن گیا اور ذراع نے اصل کا حکم لے لیا جو حکم یہ ہے کہ اصل کی کمی وزیادتی سے ثمن میں فرق پڑتا ہے یعنی ثمن کم اور زیادہ ہوتا ہے۔ پس شرط کی وجہ سے وصف اصل بن گیا، لیکن شرط ذراع سے مقید تھی کہ ایک ذراع ایک درہم کا ہے اور آدھا ذراع پورا ذراع شمار نہیں ہوتا۔ لہٰذا بائع نے جو شرط لگائی تھی کہ ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو یہ پائی نہیں گئی اس لیے کہ کپڑے میں آدھا ذراع بھی موجود ہے تو جب شرط نہیں پائی گئی تو وہ وصف جس نے شرط کی وجہ سے اصل کا حکم لیا تھا، وہ شرط کے نہ پائے جانے کی صورت میں دوبارہ وصف بن گیا اور یہ بات تو معلوم ہو چکی ہے کہ وصف کی کمی وزیادتی سے عقد میں فرق نہیں پڑتا۔ لہٰذا ساڑھے دس ذراع نکلنے کی صورت میں بلا اختیار دس درہم کے بدلے لے گا اور ساڑھے نو ذراع نکلنے کی صورت میں نو درہم کے بدلے خیار کے ساتھ لے گا اس لیے کہ وصف فوت ہو گیا اور وہ دس ذراع ہونا تھا اب اس کو اختیار ہے چاہے تو لے لے چاہے تو چھوڑ دے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:

ولابی یوسف انه لما افرد ...... سے شارح رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع نے کہا کہ ''ہر ذراع ایک درہم کا ہے'' تو اب ذراع وصف نہیں رہا بلکہ اصل بن گیا اور ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبہ پر اتر آیا۔ یعنی جب بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو گویا وہ یوں کہہ رہا ہے کہ یہ دس کپڑے ہیں اور ہر ایک کپڑا ایک درہم کا ہے۔ یعنی ہر ذراع ایک کپڑے کے مرتبے پر ہو گیا۔ دراں حالا کہ ایک ذراع پورا نہیں ہے، لہٰذا جب ساڑھے دس ذراع کپڑا ہوا تو گویا کپڑے گیارہ ہوئے اور ہر کپڑا ایک درہم کا تھا۔ لہٰذا گیارہ درہم لازم ہوں گے اور جب ساڑھے نو ذراع کپڑا ہوا تو گویا کپڑے دس ہوئے، اس لیے کہ ہر ذراع ایک کپڑے کے

مرتبے پر ہے۔لہٰذا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ساڑھے دس ذراع کی صورت میں گیارہ درہم اور ساڑھے نو ذراع کی صورت میں دس درہم لازم ہوں گے۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

لان من ضرورة مقابلة الذراع...... سے شارح رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بائع نے کہا کہ یہ کپڑا دس ذراع ہے اور ہر ذراع ایک درہم کا ہے تو بائع نے ہر ذراع کو درہم کے مقابل کر دیا اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ذراع ایک درہم کا ہے اور آدھا ذراع آدھے درہم کا ہے اور ربع ذراع ربع درہم کا ہے یعنی ذراع کے ہر جزء کے مقابلے میں درہم کا جز ہے۔لہٰذا جب کپڑا ساڑھے دس ذراع ہے تو ساڑھے دس درہم کا ہے اور اگر ساڑھے نو ذراع ہے تو ساڑھے نو درہم کا ہے

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے کہا کہ راجح قول امام محمد کا ہے۔ [فتح القدیر: ج ۵/ص ۴۸۳، شامی: ج ۲/ ۵۴۷ وغیرہ من الکتب]

وصح بيع البر في سنبله و الباقلیّٰ و الارزّ و السمسم في قشرها۔ بيع البر في سنبله يجوز عندنا، و عن الشافعي رحمه الله قولان، و بيع الباقلیّٰ الاخضر لا يجوز عندهٗ۔ والجوز و اللوز، والفستق في قشرها الاول۔ انما قال في قشرها الاول، لان فيه خلاف الشافعي رحمه الله، اما في قشرها الثاني فيجوز اتفاقا۔ و بيع ثمرة لم يبد صلاحها او قد بدأ، و يجب قطعها، و شرط تركها على الشجر يفسد البيع، كاستثناء قدر معلوم منها۔ اى باع الثمر على النخيل، و استثنىٰ قدراً معلوماً لا يجوز البيع، لانه ربما لا يبقىٰ شئ بعد المستثنیٰ۔ واجرة الكيل والوزنِ والعد والذرع على البائع، واجرة وزنِ الثمن و نقده على المشترى، و في بيع سلعة بثمن سلم هو اولاً، و فیٔ غيره سلما معا۔ اى في بيع السلعة بالثمن اى بالدراهم او الدنانير سلم الثمن اولا، لان السلعة يتعين بالبيع، والدراهم والدنانير لا يتعين الا بالتسليم فلا بد من تعيينه لئلاّ يلزم الربا، او في غيره، اى في بيع السعلة بالسعلة، و هو بيع المقايضة، و في الثمن با لثمن، اى الصرف سلما معا، لتساويهما في التعيين و عدمه۔

ترجمہ:

گندم کی بیع اس کی بالیوں میں اور لوبیا اور چاول اور تل کی بیع ان کے چھلکوں میں صحیح ہے۔گندم کی بیع اس کی بالیوں میں ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں اور سبز لوبیا کی بیع امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اخروٹ اور بادام اور پستہ کی بیع اس کے پہلے چھلکے میں جائز ہے، سوائے اس کے نہیں کہ پہلا چھلکا کہا، اس لیے کہ اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔بہر حال دوسرے چھلکے میں اتفاقاً جائز ہے اور ان پھلوں کی بیع جن کی بدّ وصلاح نہ ہوئی ہو یا ہوگئی ہو جائز ہے اور ان کو کاٹنا واجب ہے اور ان پھلوں کو درختوں پر چھوڑنے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔جیسے پھلوں سے معلوم مقدار کا استثناء کرنا بیع کو فاسد کرتا ہے۔یعنی ایک شخص نے پھل درخت پر فروخت کیے اور ان پھلوں میں سے ایک مقدار معلوم کو استثناء کر لیا تو بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی مستثنیٰ کے بعد کوئی شئی باقی نہیں بچتی اور کیل کرنے کی اور وزن کرنے کی اور شمار کرنے کی اور ذراع کرنے کی، اجرت بائع کے ذمے ہے اور ثمن کے وزن کرنے کی اور ثمن پرکھنے کی اجرت مشتری کے ذمے ہے اور اس صورت میں کہ سامان کو ثمن کے بدلے فروخت کیا گیا تو ثمن پہلے حوالے کیا جائے گا اور اس صورت کے علاوہ میں دونوں ایک ساتھ حوالے کیے جائیں گے یعنی سامان کی ثمن کے بدلےبیع میں یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے تو ثمن کو پہلے حوالے کیا جائے گا اس لیے کہ سامان بیع سے متعین ہو جاتا ہے اور دراہم اور دنانیر حوالے کرنے سے ہی متعین ہوتے ہیں سو ان کو متعین کرنا ضروری ہے تاکہ زیادتی لازم نہ آئے

اور اس کے علاوہ کی صورت میں یعنی سامان کی سامان کے بدلے بیع میں اور وہ بیع مقایضہ ہے اور ثمن کی ثمن کے بدلے بیع میں یعنی بیع صرف تو دونوں کو ایک ساتھ حوالے کیا جائے گا ان کے تعیین اور عدم تعیین میں برابر ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:

وبیع ثمرۃ لم یبد صلاحھا...... مصنف رحمہ اللہ یہاں پھلوں کی بیع کے بارے میں بتا رہے ہیں پھلوں کو درختوں پر بیچنا پھلوں کے ظاہر ہونے سے پہلے ہوگا یا ظاہر ہونے کے بعد ہوگا اگر ظاہر ہونے سے پہلے ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے جیسے پھلوں کا بھور فروخت کر دیا اور اگر پھلوں کو بیچنا ظاہر ہونے کے بعد ہے، پھر یا تو پھلوں کی بدو صلاح ہوگئی ہوگی یا بدو صلاح شروع نہیں ہوئی ہوگی، ان دونوں صورتوں میں بیع جائز ہے۔

بدوصلاح کی تعریف:

احناف رحمہم اللہ کے نزدیک بدوِ صلاح اس کو کہتے ہیں کہ پھل خراب ہونے سے محفوظ ہو جائیں تو ان کی بدو صلاح ہوگئی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بدو صلاح اسے کہتے ہیں کہ پھلوں میں مٹھاس پیدا ہو جائے۔

پس پھلوں کو بدو صلاح کے بعد فروخت کرنا سب کے نزدیک جائز ہے اور پھلوں کو بدو صلاح سے قبل فروخت کرنے کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح قول یہی ہے کہ پھلوں کی بیع بدو صلاح سے قبل جائز ہے، بشرطیکہ وہ پھل انسان یا جانور دونوں یا ان میں سے کسی ایک کے کھانے کے لائق ہو جائیں ورنہ اس سے قبل ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

ویجب قطعھا و شرط ترکھا ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص پھلوں کو بدو صلاح سے قبل فروخت کر دے تو مشتری پر فوری طور پر ان پھلوں کو کاٹنا واجب ہے اور اگر مشتری نے خریدتے وقت یہ شرط لگائی کہ میں ان کو اس شرط پر خریدوں گا کہ تو ان پھلوں کو درختوں پر پکنے تک چھوڑے رکھے گا تو یہ بیع فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ مشتری کی شئی بائع کی ملک یعنی درختوں کے ساتھ مشغول ہے اور اگر مشتری نے پھلوں کو مطلقاً خریدا یعنی پھلوں کو درخت پر رکھنے کی تو شرط نہیں لگائی اور بائع کی اجازت سے پھل درختوں پر پک گئے تو مشتری ان پھلوں سے جو نفع اٹھائے وہ اس کے لیے جائز ہے اور اگر مشتری نے پھلوں کو مطلقاً خریدا اور پھلوں کو درختوں پر چھوڑ دیا اور درختوں کو کرایہ پر لیا تو اس صورت میں بھی حاصل ہونے والا نفع مشتری کے لیے جائز ہے۔ پھلوں کے نفع کے جائز ہونے کے دو حیلے تحریر کر دیے ہیں اس کے علاوہ اور بھی حیلے ہیں جو کتب فقہ میں موجود ہیں "فمن شاء فالیراجعہ"۔ [بحرالرائق، عینی]

کاستثناء قدر معلوم منھا...... اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ گزشتہ مسئلے کو تشبیہ بھی دے رہے ہیں اور ایک نیا مسئلہ بھی بیان کر رہے ہیں۔
تشبیہ تو اس بات میں ہے کہ جیسے مشتری کا پھلوں کو درخت پر چھوڑنے کی شرط لگانا بیع کو فاسد کرتا ہے اسی طرح پھلوں میں سے معلوم مقدار کو استثناء کرنا بھی بیع کو فاسد کر دیتا ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے پھلوں کو درخت پر فروخت کیا اور کہا کہ ان پھلوں میں دس رطل میں فروخت نہیں کرتا تو اب یہ بیع درست نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی کبھی جس شئی کا استثناء کیا گیا ہوتا ہے، اس کے سوا کچھ بھی نہیں بچتا یعنی اس طرح بھی ہو سکتا ہے کہ جب پھل پکیں تو وہ دس رطل ہی ہوں اس سے زیادہ نہ نکلیں تو اب مشتری کو ضرر ہوگا لہٰذا یہ بیع فاسد ہے

فوائد و قیود:

مصنف رحمہ اللہ نے "منھا" کی قید لگائی جس کا مطلب یہ ہے کہ ان پھلوں میں سے استثناء کیا جو درخت پر لگے ہوئے ہیں تو ان پھلوں سے احتراز کر لیا جو کٹے ہوئے ہوں کیوں کہ اگر کوئی کٹے ہوئے پھل فروخت کرے اور یہ کہے کہ اتنی مقدار کو میں نے فروخت نہیں کیا تو درست ہے۔

[بحرالرائق]

فائدہ:

مذکورہ مسئلہ جو بیان ہوا کہ پھلوں میں سے استثناء جائز نہیں ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی روایت ہے اور اسی کو صاحب قدوری، وقایہ، ہدایۃ نے لیا ہے۔ بہر حال ظاہر الروایۃ کے مطابق اگر ایک شخص نے پھلوں کو درخت پر فروخت کیا اور ان میں سے ایک مقدار کا استثناء کر لیا تو جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شئی کا عقد کرنا جائز ہے۔ اس کا عقد سے استثناء بھی جائز ہے اور یہ ایک قاعدہ ہے جو بیع فاسد میں آئے گا اور ظاہر الروایۃ کو صاحب کنز الدقائق نے لیا ہے اور ظاہر الروایہ ہی صحیح ہے۔ [ہدایہ: ج ۳ رص ۲۸۔ شامی: ج ۴ رص ۵۵۹]

شارح رحمہ اللہ سے تسامح:

لئلا یلزم الربوا ...... اس دلیل میں شارح رحمہ اللہ سے تسامح ہوا ہے کہ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ثمن کو پہلے حوالے کرنا اس لیے ضروری ہے کہ درہم و دینار حوالے کرنے سے ہی متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب سامان متعین ہے تو ان کو بھی متعین کرنا ضروری ہے تاکہ ربا (سود) لازم نہ آئے تو اب یہ بات واضح ہے کہ یہاں سود تو نہیں ہو سکتا تو پھر شارح رحمہ اللہ سے اس بات میں تسامح ہوا ہے اور بندہ نے دوسری کتب فقہ میں ایسی عبارت نہیں پائی ہے۔ مولانا عبدالحی رحمہ اللہ نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ربا سے مراد اس کا شرعی معنیٰ نہیں ہے بلکہ لغوی معنیٰ (یعنی زیادتی) مراد ہے تو اب اشکال نہ رہا۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

......☆☆☆☆☆......

باب الخيار

صح خيار الشرط لكل من العاقدين، ولهما ثلثة ايام او اقل، لا اكثر، الا انه يجوز ان اجاز في الثلاث۔ اى اذا بيع و شرط الخيار اكثر من ثلثة ايام، لا يجوز البيع، خلافاً لزفر رحمه الله۔ فان شرىٰ على انه ان لم ينقد الثمن الىٰ ثلثة ايام فلا بيع صح، و الى اربعة لا، فان نقد الثمن في الثلث جاز۔ انما ادخل الفاء في قوله "فان شرىٰ" لانه فرع مسألة خيار الشرط، لان خيار الشرطِ انما شرع ليدفع بالفسخ الضرر عن نفسه، سواءٌ كان الضرر تاخير اداء الثمن او غيرهٗ، فاذا كان الخيار لضرر التاخير من صور خيارِ الشرطِ، فالتصريح به يكون من فروع خيار الشرط، هذا الذى ذكر قول ابى حنيفة رحمه الله و ابى يوسفَ رحمه الله، خلافاً لمحمدٍ رحمه الله، فانه يجوّزُ في الاكثر، فهو جرىٰ على اصلهٖ ى التجويز في الاكثر، و ابو حنيفة رحمه الله جرىٰ على اصلهٖ في عدم التجويزِ في الاكثر، اما ابو يوسف رحمه الله انما لم يجوز ههُنا جريا على القياس، وجوز ثمّهٗ لاثر ابن عمر رضى الله عنه، فانه جوز الىٰ شهريْن۔

ترجمہ:

خیار شرط عاقدین میں سے ہر ایک کے لیے صحیح ہے اور ان دونوں کے لیے تین دن یا اس سے کم کا خیار درست ہے، اس سے زیادہ کا جائز نہیں ہے، مگر یہ کہ اگر تین دن کے اندر اجازت دے دی تو جائز ہے یعنی جب بیع ہوئی اور خیار شرط تین دن سے زیادہ رکھا گیا تو بیع جائز نہیں ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے خلاف ہے، لیکن اگر تین دن کے اندر اجازت دے دی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہو جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے خلاف ہے۔ اگر ایک شخص نے اس شرط پر خریدا کہ اگر اس نے تین دن کے اندر ثمن نہیں دیا تو کوئی بیع نہیں ہے تو یہ بھی صحیح ہے اور چار دن تک صحیح نہیں ہے، پھر اگر اس نے تین دن کے اندر ثمن دے دیا تو جائز ہے۔ سوائے اس کے نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے فاء کو اپنے قول "فان شری" میں داخل کیا اس لیے کہ یہ خیار شرط کے مسئلے کی فرع ہے اس لیے کہ خیار شرط سوائے اس کے نہیں کہ مشروع ہوا ہے تاکہ فسخ کے ذریعے ضرر کو اپنی ذات سے دور کرے، برابر ہے کہ ضرر ثمن کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے ہو یا اس کے علاوہ کا ہو، سو جب خیارِ شرط کی صورتوں میں سے ضرر تاخیر کا خیار ہے تو اس کی صراحت کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہوگا یہ جو ذکر کیا گیا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے، امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف، کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ اکثر میں بھی جائز قرار دیتے ہیں۔ سو وہ تین دن سے زیادہ سے جائز قرار دینے کے بارے میں اپنی اصل پر ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تین دن سے زیادہ جائز نہ قرار دینے کے بارے میں اپنی اصل پر ہیں۔ بہرحال امام ابا یوسف رحمہ اللہ نے قیاس پر چلتے ہوئے یہاں جائز نہیں قرار دیا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے وہاں جائز قرار دیا تھا، حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کی وجہ کیوں کہ انہوں نے دو ماہ تک جائز قرار دیا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب بیع لازم کے بیان سے فارغ ہوئے (بیع لازم وہ ہوتی ہے جس میں خیار نہ ہو) تو انہوں نے بیع غیر لازم کے بیان کو شروع کیا (بیع غیر لازم وہ ہوتی ہے کہ جس میں خیار ہو) تو چوں کہ بیع لازم سب سے قوی تھی اس لیے اس کو مقدم کیا، پھر بیع غیر لازم میں سے سب

سے پہلے خیار شرط کو مقدم کیا اس لیے کہ خیار شرط بیع کے حکم کی ابتداء کو روکتا ہے (بیع کا حکم مالک بننا ہوتا ہے) پھر خیار رویت کو ذکر کیا اس لیے کہ خیار رویۃ بیع کے حکم کو پورا ہونے سے روکتا ہے، پھر خیار عیب کو ذکر کیا اس لیے کہ خیار عیب حکم کو لازم ہونے سے روکتا ہے۔

اصل مسئلہ:

صح خیار الشرط لکل من العاقدین ...... سے مصنف رحمہ اللہ خیار شرط کے مسائل کو شروع کر رہے ہیں کہ خیار شرط بائع ومشتری ہر ایک کے لیے صحیح ہے، خیار شرط کی زیادہ سے زیادہ مدت تین دن ہے، اس سے زیادہ جائز نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے چار دن کا خیار لیا اور پھر تین دن کے اندر بیع کی اجازت دے دی تو یہ بھی درست ہے۔

اختلاف:

یہ جو کہا گیا ہے کہ خیار شرط تین دن سے زیادہ درست نہیں ہے۔ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک خیار شرط تین دن سے زیادہ بھی درست ہے اگر بائع اور مشتری کچھ معین دن طے کرلیں جیسے دس دن تک۔

دوسرا اختلاف امام اعظم اور امام زفر رحمہ اللہ کا ہے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے چار دن تک خیارِ شرط رکھا، پھر تین کے اندر بیع کی اجازت دے دی تو یہ درست ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہیں ہے۔

راجح قول:

راجح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔　　[فتح الملہم: ج ا رص ۳۸۳، ھندیہ ج ۳ رص ۳۸]

نحوی ترکیب:

مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں ''الا انہ یجوز'' کا استثناء مصنف رحمہ اللہ کے قول لا اکثر سے ہو رہا ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہوگی ''لا یجوز فی وقت من الاوقات الا فی وقت اجازته داخل الثلاثة''

فرع:

فان شریٰ علی انه ...... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا مسئلے پر تفریع بٹھا رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے اس کا ثمن تین دن تک نہیں دیا تو ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہے تو یہ صورت بھی خیار شرط کی صحیح ہے اور اگر اس شخص نے کہا کہ اگر میں نے ثمن چار دن تک نہ دیا تو کوئی بیع نہیں تو یہ صورت درست نہیں ہے، پھر اگر تین دن کے اندر ثمن دے دیا تو بیع درست ہو جائے گی ورنہ درست نہیں ہوگی۔

انما ادخل الفاء ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ ثابت کر رہے ہیں کہ یہ مذکورہ مسئلہ پہلے مسئلے پر تفریع ہے۔ لہٰذا شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول ''فان شری'' میں فاء تفریعیہ ہے کیوں کہ یہ مسئلہ خیار شرط والے مسئلے پر تفریع ہے۔ تفریع اس لیے ہے کہ خیارِ شرط شریعت میں اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ ضرر سے بچا جا سکے، پس اگر خیار شرط نہ ہوتا اور ہر بیع لازم ہوتی تو بعض دفعہ انسان کو شئی خریدنے کے بعد پسند نہیں آتی خیارِ شرط کی وجہ سے انسان بیع کے ہونے والے ضرر سے بچ سکتا ہے۔ سو جب خیارِ شرط اپنی ذات سے ضرر دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور ضرر عام ہے چاہے ضرر ثمن کے دیر سے ملنے کا ہو جیسا کہ اس مسئلے میں کہا کہ اگر تین دن تک ثمن نہیں دیا تو بیع نہیں ہے یا پھر ضرر اس کے علاوہ کا ہو جیسا اس سے پہلے والے مسئلے میں گزرا تو جب ثمن کے تاخیر کا ضرر خیار شرط کی صورتوں میں سے ایک صورت تھی تو مصنف رحمہ اللہ نے تاخیرِ ثمن والے مسئلے کو ذکر کر کے بتا دیا کہ یہ خیار شرط کی فرع ہے۔

اختلاف:

وھذا الذی ذکر...... سے شارح رحمہ اللہ تاخیرثمن والے مسئلے میں اختلاف بتا رہے ہیں کہ یہ جو ذکر کیا گیا کہ تاخیرثمن کا خیار چار دن تک جائز نہیں ہے یہ شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ اس میں اختلاف کرتے ہیں۔

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تاخیرثمن کا خیار تین دن سے زیادہ بھی جائز ہے۔ لہٰذا امام محمد رحمہ اللہ جس طرح پہلے مسئلے میں تین دن سے زیادہ خیار کو جائز قرار دیتے ہیں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی تاخیرثمن والے مسئلے میں اپنی اصل یعنی جس طرح پہلے مسئلہ میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن سے زیادہ خیار صحیح نہیں ہے۔ اسی طرح اس مسئلے میں بھی تین دن سے زیادہ خیار جائز نہیں ہے۔ جب کہ امام ابویوسف رحمہ اللہ تاخیرِ ثمن والے مسئلے میں امام اعظم کے ساتھ ہیں، قیاس پر چلتے ہوئے اور پہلے مسئلے میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور اس مسئلے میں ابویوسف رحمہ اللہ نے قیاس کو چھوڑ کر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے قول پر عمل کیا ہے اور تاخیرِ ثمن کے مسئلے میں قیاس پر عمل کیا ہے۔

راجح قول:

راجح قول شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [ھندیہ: ج ۳ / ص ۳۹ ۔ شامی: ج ۴ / ص ۵۷۱]

و لا یخرج المبیع عنْ مالك بائعهِ مع خیارہٖ، فَاِنْ قبضهٗ المشتری فهلكهٗ بالقیمة۔ ای بیع بشرط خیار البائع فقبضه المشتری، فهلك فی یدہٖ، یجب علیه القیمة، لانه مقبوضٌ علیٰ سوم الشراء، و هو مضمونٌ بالقیمَةِ۔ و یخرُجُ عنْ ملك البائع مع خیار المشتری، و هلكهٗ فی یدہٖ بالثمن كتعیُّبِهٖ۔ ای اذا كان الخیار للمشتریِ، و قبض المشتری، فهلك او تعیَّبَ فیْ یدہٖ، یجب الثمن۔ و لا یملكهٗ المشتریٰ۔ ای اذا كان الخیار للمشتریٰ، لا یملكه المشتری عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه خلافاً لهما،

ترجمہ:

بائع کے خیار رکھنے کے ساتھ مبیع بائع کی ملکیت سے نہیں نکلے گی، پھر اگر مشتری نے قبضہ کرلیا تو اس کا ہلاک ہونا اس پر قیمت کے بدلے میں ہوگا یعنی بائع کے خیار شرط کے ساتھ بیع کی گئی، پھر مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا، پھر وہ اس کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس پر قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ شئی پر سوم شراء کے ساتھ قبضہ کیا گیا تھا اور سوم شراء قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے اور مشتری کے خیار شرط کے ساتھ مبیع بائع کی ملک سے نکل جائے گی اور اس کا ہلاک ہونا مشتری کے قبضے میں ثمن کے بدلے ہوگا جیسے مبیع کا عیب دار ہو جانا، یعنی جب خیار شرط مشتری کے لیے تھا اور مشتری نے قبضہ کرلیا، پھر وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک یا عیب دار ہوگئی تو ثمن واجب ہوگا اور مشتری اس کا مالک نہیں بنے گا، یعنی جب خیار شرط مشتری کے لیے ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری مالک نہیں بنے گا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے خلاف ہے۔

تشریح:

و لا یخرج المبیع عن...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اپنے لیے خیار شرط رکھ لیا تو مبیع اس شخص کی ملکیت سے نہیں نکلے گی یعنی بائع اس کا مالک ہوگا اس لیے کہ بیع مکمل تو رضاء سے ہوتی ہے اور یہاں بائع کی طرف سے رضاء نہیں پائی جا رہی۔ لہٰذا بائع اس کا مالک رہے گا اور اگر مشتری نے اس شئی پر جس میں بائع نے خیار شرط رکھا ہے۔ قبضہ کرلیا تو مشتری اس کا مالک نہیں بنے گا، اس لیے کہ بائع کی ملک اس شئی میں موجود ہے اور اگر مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد وہ شئی مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ شئی کے ہلاک ہونے سے بیع فسخ ہو جاتی ہے اور یہ خیار شرط والی بیع موقوف تھی یعنی بائع کی اجازت پر موقوف تھی سو جب مبیع ہلاک ہوگئی تو بیع کے نافذ ہونے کا محل ہی نہیں رہا کہ بائع اجازت دے کر بیع نافذ کرلے۔ لہٰذا جس شئی پر مشتری نے قبضہ کیا ہوا تھا وہ مقبوض علی سوم الشراء والا قبضہ تھا۔

مقبوض علی سوم الشراء کی وضاحت:

مقبوض علی سوم الشراء کی صورت فقیہ ابولیث رحمہ اللہ یہ تحریر فرمائی کہ ایک شخص نے کپڑا لیا اور بائع سے کہا کہ اگر میں راضی ہوگیا تو میں اس کو دس درہم کے بدلے لے لوں گا تو اب اس شخص نے کپڑے پر جو قبضہ کیا ہے، یہ مقبوض علی سوم الشراء ہے سو اگر یہ کپڑا اس کے پاس ہلاک ہوگیا تو اس پر اس کپڑے کی قیمت واجب ہوگی۔ لہٰذا جب بائع نے خیار شرط رکھا تو مشتری کا قبضہ مقبوض علی سوم الشراء کا قبضہ ہوگا اور ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت لازم ہوگی۔

دوسری دلیل:

مشتری پر شئی کی قیمت واجب ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ضمان اصلی جو عقد سے ثابت ہوا تھا وہ قیمت ہے، سو قیمت سے ثمن کی طرف عدول کرنا یہ رضا کے تام ہونے کے وقت ہوگا اور یہ رضا ابھی تام نہیں ہوئی۔ لہٰذا ثمن کی طرف عدول نہیں کیا جائے گا بلکہ قیمت واجب ہوگی اور یہ مسئلہ جو قیمت واجب ہونے کا ہے اس وقت ہے کہ جب مبیع قیمی شئی ہو بہر حال اگر مبیع مثلی شئی ہو تو اس کی مثل واجب ہوگی۔

مذکورہ بالا صورت یہ تھی کہ جب بائع نے خیار شرط رکھا اور مشتری نے قبضہ کرلیا ''و یخرج عن ملك البائع'' سے مصنف رحمہ اللہ دوسری صورت بیان فرما رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور مشتری نے اپنے لیے خیار شرط رکھ لیا اور اس شئی پر قبضہ کرلیا، قبضہ کرنے کے بعد وہ شئی مشتری کے قبضہ میں عیب دار ہوگئی تو بھی اس شئی کا ثمن واجب ہوگا، مشتری کے خیار شرط رکھنے کی وجہ سے مبیع بائع کی ملک سے اس لیے نکلے گی کہ بیع بائع کی جانب سے بالکل مکمل ہے، اس لیے کہ بائع نے کوئی اختیار نہیں رکھا۔ سو وہ شئی اس کی ملک میں بھی نہیں رہے گی اور مشتری کے پاس ہلاک ہونے کی صورت میں شئی کا ثمن لازم ہوگا۔

دونوں صورتوں میں فرق:

پہلی صورت میں کہ جب خیار بائع کے لیے تھا اور مشتری نے شئی پر قبضہ کرلیا، پھر وہ شی اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر قیمت واجب ہوگی جب کہ دوسری صورت میں جب خیار مشتری کے لیے تھا، پھر مبیع ہلاک ہوگئی تو ثمن واجب ہوگا دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب شئی میں عیب داخل ہوگیا یا شئی ہلاک ہوگئی تو اس شئی کو واپس نہیں کیا جاسکتا اور بائع کی جانب سے عقد تو پہلے سے پورا ہو چکا تھا اس لیے کہ اس کا خیار شرط نہیں تھا۔ لہٰذا مشتری کو جو ثمن طے ہوا تھا، وہ دینا پڑے گا جب کہ پہلی صورت میں جب شئی میں عیب داخل ہوا یا شئی ہلاک ہوگئی تو چوں کہ خیار شرط بائع کی طرف سے تھا اس لیے عقد پورا نہیں ہوا بلکہ موقوف ہوگیا۔ لہٰذا اس صورت میں مشتری پر قیمت لازم ہوگی۔

قیمت و ثمن میں فرق:

''سراج الوھاج'' میں لکھا ہے کہ قیمت اور ثمن میں فرق یہ ہے کہ ثمن وہ ہے کہ جس پر دونوں متعاقدین راضی ہو جائیں، برابر ہے کہ وہ قیمت سے کم ہو یا زیادہ ہو اور قیمت وہ ہے جس کے ساتھ کسی شئی کی قیمت لگائی جائے معیار کے مرتبے پر کمی اور زیادتی کے بغیر۔

ولا یملکه المشتری...... سے مصنف رحمہ اللہ مسئلے کی دوسری شق بیان کر رہے ہیں کہ جب بیع میں خیار مشتری کا ہوگا تو مبیع بائع کی ملک سے نکل جائے گی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگی یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مبیع مشتری کی ملک میں داخل ہو جائے گی۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر مبیع مشتری کی ملک میں داخل ہو جائے تو دونوں بدل (ثمن و مبیع) کا ایک شخص کی ملک میں جمع ہونا لازم

آئے گا اور اس کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے۔ لہٰذا مشتری مبیع کا مالک نہیں ہوگا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ شئی بائع کی ملک سے نکل گئی ہے اور اگر وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو وہ ضائع ہو جائے گی اور اس کا کوئی مالک نہیں ہے۔ لہٰذا مشتری اس کا مالک بنے گا تا کہ وہ شئی ضائع ہونے سے بچ جائے۔

راجح قول:

راجح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [اللباب: ج۱رص۲۰۳، خانیہ: ج۲رص۱۷۸]

و ثمرة الخلاف تظهر فی هذه المسائل، و هی قوله: فشراء عرسه بالخیار لا یفسد نكاحه عند ابی حنیفة رحمه الله لعدم الملك، و عندهما یفسدهٗ۔ و انْ وطیها ردها، لانه بالنكاح، الا فی البكر۔ ای ان وطیها المشتریٔ فی ایام الخیار یملك ردها عند ابی حنیفة رحمه الله، لان الوطی بالنكاح، فلا یكون اجازة، الا ان تكون بكراً، لانه نقصها بالوطی، فلا یملك الرد، و عندهما لا یملك الرد و انكانت ثیباً، لان المشتریٔ قد ملكها، فیفسد النكاح، فالوطی یكون بملك الیمین، فیكون اجازة۔ و لا یعتق قریبهٗ علیه فی مدة خیاره۔ ای ان شریٰ قریبهٗ بالخیار لایعتق عند ابی حنیفة رحمه الله فی ایام الخیار، خلافا لهما۔ و لا من شراهُ قائلا: انْ ملكتُ عبداً فهو حرٌّ۔ ای قال: اِنْ ملكْتُ عبداً فهو حرٌّ، فشراه بالخیار، لا یعتق فی ایام الخیار عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه، لعدم الملك۔ و لا یعد حیض المشتراة فی المدة من استبرائها۔ أی ان اشتریٰ أَمة بالخیار، فحاضتُ فی أَیام الخیار، فهٰذهِ الحیضةُ لا تعدُّ من الاستبراء عند ابی حنیفة رحمه الله لان الاستبراء انما یجب بعد ثبوت الملك و لا استبراء علی البائع ان ردتْ علیه بالخیار۔ ای ان ردت الامة المشتراة بالخیار لا یجب الاستبراء علی البائع عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه لِأَنَّ الاستبراء انما یجب بالانتقال من ملك الی ملك، و لم توجد عند ابی حنیفة رحمه الله، حیث لا یملكها المشتری۔

ترجمہ:

اور ثمرہ خلاف ان مسائل میں ظاہر ہوگا اور وہ یہ ہیں سو اپنی بیوی کو خیار کے ساتھ خریدنا یہ آدمی کے نکاح کو فاسد نہیں کرتا۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ملک نہ ہونے کی وجہ سے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح کو فاسد کر دیتا ہے اور اگر مشتری نے اس سے وطی کر لی تو اس کو واپس کر دے اس لیے کہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے، مگر باکرہ عورت میں یعنی اگر مشتری نے ایام خیار میں وطی کر لی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کو واپس کرنے کا مالک ہے اس لیے کہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا وہ اجازت نہیں ہے، مگر یہ کہ باندی باکرہ ہو اس لیے کہ مشتری نے وطی کے ذریعے باندی میں نقص پیدا کر دیا۔ لہٰذا وہ باندی کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ واپس کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اگر چہ وہ باندی ثیبہ ہو اس لیے کہ مشتری تحقیق اس کا مالک بن گیا ہے۔ لہٰذا نکاح فاسد ہو جائے گا۔ لہٰذا ملک یمن کے ساتھ وطی کرنا اجازت شمار ہوگی اور مشتری کا قریبی رشتے دار اس پر مدت خیار میں آزاد نہیں ہوگا یعنی اگر مشتری نے اپنے قریبی رشتے دار کو خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ایام خیار میں آزاد نہیں ہوگا ملک نہ ہونے کی وجہ سے اور خیار مدت میں باندی کا حیض اس کے استبراء سے شمار نہیں کیا جائے گا یعنی اگر ایک شخص نے باندی کو خیار سے خریدا، پھر باندی کو ایام خیار میں حیض آیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ حیض استبراء سے شمار نہ کیا جائے گا اس لیے کہ استبراء تو صرف ملک ثابت ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے اور بائع پر استبراء نہیں ہے اگر باندی اس پر خیار کے ساتھ واپس کر دی گئی یعنی اگر وہ باندی جو خیار کے ساتھ خریدی کی گئی تھی، واپس کر دی گئی تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے

کہ استبراء صرف ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے سے واجب ہوتا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وہ پائی نہیں گئی اس اعتبار سے کہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔

تشریح:

و ثمرة الخلاف تظهر ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ پچھلے مسئلے پر نو مسائل کو تفریع کر رہے ہیں جن سے مقصود امام اعظم اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان موجود اختلاف کو واضح کرنا ہے۔

مسئلہ نمبر ا:

اگر ایک شخص نے باندی سے نکاح کیا، پھر اس شخص نے کو مولیٰ سے باندی خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ مشتری خیار کے ساتھ مالک نہیں بنتا تو جب باندی کو خریدنے والا اس کا مالک نہیں بنا تو اس کا نکاح بھی فاسد نہیں ہوگا اس لیے کہ نکاح اپنی بیوی کا مالک بننے سے فاسد ہوتا ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح فاسد ہو جائے گا اس لیے کہ ان کے نزدیک مشتری مالک بن گیا ہے اور جب شوہر بیوی کا مالک بن جائے تو نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

مسئلہ نمبر ۲:

وان وطیها ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے باندی سے شادی کی، پھر اس باندی کو اس کے مولیٰ سے خیار شرط کے ساتھ خرید لیا اور ایام خیار میں مشتری نے باندی سے وطی کر لی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری باندی کو خیار کے ساتھ واپس کر سکتا ہے اور مشتری نے باندی سے جو ایام خیار میں وطی کی تھی وہ وطی نکاح کی وجہ سے تھی بیع کی وجہ سے نہیں تھی کیوں کہ اگر کوئی شخص ایام خیار میں وطی بیع کی وجہ سے کرے تو یہ بیع کی اجازت شمار ہوگی۔ لہٰذا مذکورہ بالا صورت میں مشتری نے وطی نکاح کی وجہ سے کی ہے۔ لہٰذا یہ بیع کے لیے اجازت شمار نہیں ہوگی، لیکن اگر وہ باندی جس سے اس شخص نے شادی کی تھی اور اس باندی سے وطی کرنے سے قبل مشتری نے اس کو مولیٰ سے خیار شرط کے ساتھ خرید لیا اور ایام خیار میں وطی کر لی تو اب یہ وطی کرنا بیع کے لیے اجازت شمار ہوگی، اس لیے کہ مشتری نے وطی کی وجہ سے مبیع میں کمی کر دی اور اگر ایام خیار میں مبیع میں کمی یا عیب پڑ جائے تو مشتری کو واپس کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وہ شخص جس نے خریدی ہوئی باندی سے ایام خیار میں وطی کر لی تو وہ اس کو واپس نہیں کر سکتا اگر چہ وہ باندی ثیبہ ہو اس لیے کہ مشتری اس کا مالک بن گیا ہے۔ لہٰذا نکاح فاسد ہو جائے گا اور وطی کرنا بیع کی اجازت شمار ہوگی۔

مسئلہ نمبر ۳:

و لا یعتق علیه ...... مصنف رحمہ اللہ تیسری تفریع پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے قریبی رشتے دار مثلاً بھائی یا باپ وغیرہ کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ایام خیار میں وہ قریبی رشتے دار مشتری پر آزاد نہیں ہوگا، اس لیے کہ خیار کی وجہ سے وہ غلام کا مالک بنا ہی نہیں کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”من ملك ذا رحم محرم منه عتق علیه (یعنی جو شخص اپنے قریبی رشتے دار کا مالک بن گیا تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔“ پس یہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔ لہٰذا وہ غلام اس پر آزاد نہیں ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۴:

و لا من شراه قائلا...... سے مصنف رحمہ اللہ چوتھی تفریع پیش کر رہے ہیں، اس کی صورت بھی مسئلہ نمبر ۳ جیسی ہے۔

مسئلہ نمبر ۵:

ولا یعد حیض...... سے مصنف رحمہ اللہ پانچویں تفریع پیش کررہے ہیں، اس مسئلے سے قبل استبراء کی تعریف سمجھ لینی چاہیے۔

استبراء کی تعریف:

استبراء یہ ہے کہ ایک شخص نے کوئی باندی خریدی تو اب اس شخص کے لیے باندی سے وطی کرنا صحیح نہیں ہے جب تک باندی کو ایک مکمل حیض نہ آجائے، اس کے بعد وطی کرنا صحیح ہے۔ ایسی ہی صورت اس مسئلے میں ہے کہ اگر ایک شخص نے باندی خیار شرط کے ساتھ خریدی، پھر اس باندی کو ایام خیار میں حیض آیا تو یہ حیض استبراء میں سے شمار نہیں ہوگا، اس لیے کہ استبراء میں سے حیض باندی کا مالک بننے کے بعد شمار کیا جائے جب کہ مشتری خیار شرط کی وجہ سے مالک نہیں بنا۔ لہٰذا یہ حیض بھی استبراء میں سے شمار نہیں ہوگا۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری باندی کا مالک بن گیا ہے۔ سو ایام خیار میں آنے والا حیض استبراء میں سے شمار کیا جائے گا۔

مسئلہ نمبر ۶:

و لا استبراء علی البائع ...... سے مصنف رحمہ اللہ چھٹا مسئلہ پیش کررہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ خیار شرط کے ساتھ خریدی ہوئی باندی اگر واپس کردی گی تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ استبراء ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور یہاں خیار شرط کی وجہ سے مشتری اس کا مالک بنا نہیں تھا۔ لہٰذا ملک بھی تبدیل نہیں ہوئی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع پر استبراء واجب ہے، اس لیے کہ خیار شرط رکھنے کے باوجود مشتری اس کا مالک بن گیا تھا۔ لہٰذا تبدل ملک پایا گیا سو بائع پر استبراء واجب ہوگا۔

و من ولدت فی المدة بالنکاح لا تصیر ام ولد له۔ ای ان اشتریٰ زوجتهٗ بالخیار، فولدتْ فی ایام الخیار فی ید البائع، لا تصیر ام ولد للمشتریٰ، فیملك الرد عند ابی حنیفة رحمه الله و عند هما تصیر ام ولد، لانها ولدت فی ملك المشتری، فلا یملك الرد، و انما قلنا: فی ید البائع، حتی لو قبض المشتری، و ولدت فی یده تصیر ام ولد له بالاتفاق، لانها تعیبتْ بالولادةِ، فلا یملك الرد، فصارت ملکاً للمشتری، فالولادة و قعتْ فی ملك المشتری، لا فی ملکهٖ فتصیر ام ولد لهٗ۔ و هلکه فی ید البائع علیهِ انْ قبضه المشتری باذنه، و او دعه عندهٗ، لارتفاعِ القبض بالرد، لعدم الملك۔ ای المشتری بالخیار ان قبض مشتراه، ثم او دعهٗ عند البائع، فهلك فی ید البائع، فهلکه فی یده یکون علی البائع، لان القبض قدار تفع بالرد، لان المشتری لم یملکه، فلم یصح الایداع، بل ردهٗ الی البائع یکون رفعا للقبض، فیکون الهلاك قبل القبض علی البائع، و عندهما لکن لما ملکه المشتریٰ صح اِیْداعُهٗ، و لم یرتفع القبض، فکانه هلك فی ید المشتری، فیکون الهلاك من ماله۔

ترجمہ:

اور جس باندی نے ایام خیار میں نکاح کی وجہ سے بچہ جنا تو وہ باندی مشتری کی ام ولد نہیں ہوگی، یعنی اگر ایک شخص نے اپنی بیوی خیار شرط کے ساتھ خرید لی، پھر اس کی بیوی نے ایام خیار میں بائع کے قبضہ میں بچہ جنا تو وہ مشتری کی ام ولد نہیں ہوگی۔ پس وہ مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک ہے، امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی نے مشتری کی ملک میں بچہ جنا ہے۔ لہٰذا وہ واپس کرنے کا مالک نہیں ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ہم نے کہا کہ بائع کے قبضے میں۔ لہٰذا اگر مشتری نے قبضہ کرلیا اور مشتری کے قبضے میں باندی نے بچہ جنا تو بالاتفاق وہ مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی ولادت کی وجہ سے عیب دار ہوگئی۔ لہٰذا وہ مشتری اس کو

واپس کرنے کا مالک نہیں ہے۔ سو وہ مشتری کی ملک ہوگئی پس ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی ہے نہ کہ بائع کی ملک میں، پس وہ باندی مشتری کی ام ولد ہوگئی اور شئی کا ہلاک ہوجانا بائع کے قبضہ میں بائع کے ذمے ہوگا اگر مشتری نے شئی پر قبضہ بائع کی اجازت سے کیا اور مشتری نے شئی کو بائع کے پاس امانت رکھوادیا واپس کرنے کی وجہ سے قبضہ مرتفع ہونے کی وجہ سے ملک نہ ہونے کی وجہ سے یعنی مشتری کو اختیار ہے اگر اس نے اپنی خریدی ہوئی شئی پر قبضہ کرلیا پھر اس کو بائع کے پاس امانت رکھوادیا، پھر وہ شئی بائع کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو اس شئی کا بائع کے قبضہ میں ہلاک ہونا بائع کے ذمے ہے۔ اس لیے کہ قبضہ واپس کرنے کی وجہ سے ختم ہوگیا۔ کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں بنا۔ لہٰذا اس کا امانت رکھوانا بھی صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مبیع کو بائع کی طرف لوٹانا قبضے کو اٹھادیتا ہے۔ لہٰذا قبضے سے پہلے ہلاک ہونا بائع کے ذمے ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک لیکن جب مشتری اس شئی کا مالک بن گیا ہے تو اس کا امانت رکھوانا بھی صحیح ہے اور قبضہ مرتفع نہیں ہوا سو گویا کہ وہ شئی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی ہے۔ لہٰذا ہلاک ہونا مشتری کے مال سے شمار ہوگا۔

تشریح:

مذکورہ بالا عبارت میں مصنف رحمہ اللہ دو تفریعی مسئلے اور بیان کررہے ہیں۔ یہ تفریع بھی اسی اصول پر ہے کہ خیار شرط کے ساتھ مشتری امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مالک نہیں بنتا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مالک بن جاتا ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۷:

ومن ولدت فی المدة...... سے مصنف رحمہ اللہ ساتواں مسئلہ پیش کررہے ہیں۔

تسامح:

مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے کو جس طرح بیان کیا ہے، اس بیان کرنے میں تسامح ہے، اس لیے کہ اگر اس مسئلے کو اس کی ظاہری عبارت سے سمجھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جب ایک آدمی اپنی منکوحہ باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لے اور اس باندی پر قبضہ کرلے، پھر وہ باندی ایام خیار میں بچہ جنم دے تو اب اس صورت میں جو مصنف رحمہ اللہ کی عبارت سے سمجھ آرہی ہے، اس کے مطابق تو بیع بالاتفاق لازم ہوجائے گی اور خیار شرط باطل ہوجائے گا اس لیے کہ ولادت عیب ہے اور مشتری کے قبضے میں عیب لاحق ہوجانے کے بعد باندی کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس مناسب تھا کہ باندی مشتری کی ام ولد ہوجائے۔ دراں حالیکہ منصف رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی۔

تسامح کا جواب:

''البنایۃ'' اور ''العنایۃ'' میں اس تسامح کو دور کرنے کے لیے صاحب النہایۃ کے قول کو لیا گیا ہے۔ صاحب النہایۃ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے سے تسامح دور کرنے کے لیے اس مسئلے کی دو تاویلوں میں سے ایک تاویل کرنا ضروری ہے۔ جن دو تاویلوں میں سے ایک تاویل شارح رحمہ اللہ نے ذکر کردی ہے جو انہوں نے اپنی عبارت کے ساتھ پیش کی ہے۔

تاویل نمبر ۱:

شارح رحمہ اللہ کی تاویل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی منکوحہ باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا پھر اس باندی نے ایام خیار کے دوران ایک بچہ جنا دراں حالیکہ باندی بائع کے قبضے میں تھی تو اب یہ باندی مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی سو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری باندی کو واپس کرنے کا مالک ہے، اس واپس کرنے سے مراد یہ ہے کہ بیع کو رد کرسکتا ہے، ورنہ باندی تو اس کی منکوحہ ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک باندی مشتری کی ام ولد بن جائے گی اس لیے کہ باندی نے مشتری کی ملک میں بچہ جنا ہے۔ لہٰذا مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک نہیں ہے۔

فوائد و قیود:

وانما قلنا ...... سے شارح رحمہ اللہ ''فی ید البائع'' کی قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی کہ اگر باندی پر مشتری نے قبضہ کرلیا اور پھر باندی نے اس کے قبضے میں بچہ جنا تو یہ باندی مشتری کی بالاتفاق ام ولد ہو جائے گی، اس لیے کہ ایام خیار کے دوران اگر شئی مشتری کے قبضے میں عیب دار ہو جائے تو مشتری اس کو واپس کرنے کا اہل نہیں ہے، اسی طرح باندی ایام خیار میں مشتری کے قبضے میں ولادت کی وجہ سے عیب دار ہو گئی ہے۔ لہٰذا مشتری اس کو واپس نہیں کرسکتا تو جب مشتری اس کو واپس نہیں کرسکتا تو مشتری اس باندی کا مالک بن گیا ہے اور ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی ہے لہٰذا یہ باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی اس لیے کہ باندی اگر مولیٰ کی ملک میں بچہ جن دے تو باندی اس مولیٰ کی ام ولد ہو جاتی ہے اب یہ مولیٰ باندی پر کسی قسم کا عقد نہیں کرسکتا۔

تاویل نمبر ۲:

دوسری تاویل جس کو صاحب النہایۃ نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک باندی سے نکاح کیا اور باندی نے ایک بچہ جنا۔ اس کے بعد باندی کے شوہر نے باندی کو خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک مدت خیار میں باندی اس کی ام ولد نہیں ہوگی اس لیے کہ مدت خیار میں مشتری مالک نہیں ہوتا تو جب مشتری باندی کا مالک ہی نہیں بنا تو باندی اس کی ام ولد نہیں بنے گی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مدت خیار میں باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی، اس لیے کہ مشتری مدت خیار میں اس کا مالک ہو گیا ہے۔

مختلف ائمہ کے اقوال:

اکمل رحمہ اللہ نے بھی یہ کہا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت میں خفاء ہے۔ لہٰذا دو تاویلوں میں سے ایک کی ضرورت ہے۔

''تاج الشریعۃ'' نے کہا کہ مذکورہ صورت مشتری کے قبضے سے قبل ہے جیسا کہ پہلی تاویل میں ہے۔

''صاحب عینی'' نے فرمایا ہے کہ اگر اس عبارت کے درمیان میں ''قبل القبض'' کا لفظ زیادہ کر دیا جائے تو کسی تاویل کی ضرورت نہیں ہے تو پھر تقدیری عبارت یوں ہوگی ''و من ولدت فی المدۃ بالنکاح قبل القبض لا تصیر ام ولد لہ''۔ [البنایہ، العنایہ، بحر الرائق]

مسئلہ نمبر ۸:

و ہلکہ فی ید البائع ...... سے مصنف رحمہ اللہ آٹھواں مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی خرید لی اور اس میں خیار شرط رکھا، پھر وہ شئی مشتری نے بائع کے پاس امانت رکھوادی، پھر وہ بائع کے پاس ہلاک ہوگئی تو ہلاکت کی ضمان بائع پر ہوگی، ضمان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بائع مشتری سے اس شئی کا ثمن طلب نہیں کرسکتا بلکہ وہ شئی ایسے ہے جیسے بائع کی اپنی ہلاک ہوئی۔ اس لیے کہ مشتری کا قبضہ تو اس وقت ختم ہو گیا جب اس نے شئی کو بائع کے حوالے کیا، اس لیے کہ مشتری خیار شرط کی وجہ سے اس کا مالک نہیں بنا تھا تو اس کا شئی کو امانت رکھوانا بھی درست نہیں ہے، کیوں کہ امانت شئی کا مالک رکھواتا ہے اور مشتری اس کا مالک بنا نہیں ہے بلکہ جب مشتری نے شئی کو بائع کے حوالے کیا تو اس کا قبضہ ختم ہو گیا اور شئی پر دوبارہ بائع کا قبضہ ہو گیا اور اگر شئی مشتری کے قبضے سے قبل ہلاک ہو جائے تو وہ بائع کی ہلاک شمار ہوتی ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خیار شرط کے باوجود مشتری شئی کا مالک ہوتا ہے تو مشتری جب شئی کا مالک ہے تو اس کا شئی کو امانت رکھوانا بھی درست ہے اور مشتری کا شئی کو بائع کے حوالے کرنے کی وجہ سے قبضہ بھی ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ وہ مشتری اس شئی کا مالک ہے تو گویا شئی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی تو ہلاک ہونا مشتری کے مال سے ہوگا۔

و بقی خیار ماذون شریٔ بالخیار، و ابرأہ بائعہٗ عن ثمنہٖ فی المدۃ، لان الماذون یلیٔ عدم التملک۔ ای ان شریٔ عبدٌ ماذونٌ

شیئا بالخیار، و ابرأهٗ بائعهٗ عن ثمنهٖ فی مدة الخیار، بقی خیارهٗ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه، و عند هما لا یبقیٰ لهُ الخیار، لانه ان بقی کان له و لایة الرد، فردهٗ یکون تملیکا بغیر عوض، و المأذونُ لا یملك ذالك، و عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه لما لم یملکه کان ردهٗ امتناعا عن التملكِ، و للمأذونِ ولایةُ ذالك، فانه اذا وُهِبَ له شئ فلهٗ وِلایة ان لا یقبلهٗ۔ و بطل شراء ذمی من ذمی خمراً بالخیارِ انْ اسلم یتملکها مسلما باسقاط خیاره ای اذا اشتری بشرط۔ خیارهٖ من ذمی خمراً، ثم اسلم المشتری، بطل شراؤُهٗ، لانه انْ بقی فعندَ اسقاط الخیار یتملکه المشتری، فیلزم تملك المسلم الخمر، و عند هما ینفذ الشراء، و بطل الخیار، لانه لو بقی یملك ردها، والرد یکون تملیکاً، والمسلم لا یملك تملیك الخمر۔ فهذه المسائل ثمراة الخلاف۔

ترجمہ:

اوراس ماذون کا خیار باقی رہے گا جس نے خیار سے خریدااور مبیع کے بائع نے ماذون کوخیار مدت میں ہی ثمن سے بری کر دیا۔یعنی اگر ماذون غلام نے کوئی شئی خیار شرط کے ساتھ خریدی اور بائع نے غلام کوخیار مدت میں ثمن سے بری کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک کے ماذون کا خیار باقی رہے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ماذون کا خیار باقی نہیں رہے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی رہا تو ماذون کوواپس کرنے کی ولایت بھی ہوگی تو ماذون کا واپس کرنا بغیر عوض کے مالک بنانا ہے اور ماذون تملیک کا مالک نہیں ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب ماذون مالک نہیں تو اس کا واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور ماذون کو اس کی ولایت ہے کیوں کہ جب اس کو کوئی شئی ہدیہ کی جائے تو وہ اس کی ولادت رکھتا ہے کہ اسے قبول نہ کرے اور ذمی کا ذمی سے شراب کو خیار کے ساتھ خریدنا اگر ذمی اسلام لے آیا تو باطل ہے تا کہ وہ ذمی مسلمان ہونے کی حالت میں اپنے خیار کو ساقط کرنے کے ساتھ مالک نہ بن جائے۔یعنی جب ذمی نے دوسرے ذمی سے خیار شرط کے ساتھ شراب خریدی، پھر مشتری اسلام لے آیا تو اس کا خریدنا باطل ہے اس لیے کہ اگر اس کا خیار باقی رہے تو خیار ساقط کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک بن جائے گا سو مسلمان کا شراب کا مالک بنالازم آئے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شراء نافذ ہو جائے گی اور خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی ہوتا تو وہ اس کو واپس کرنے کا مالک ہوتا اور واپس کرنا تملیک ہے اور مسلمان شراب کی تملیک کا مالک نہیں ہے سو یہ مسائل ثمرہ اختلاف ہیں۔

تشریح:

مسئلہ نمبر ۹:

بقی خیار ماذون ...... سے مصنف رحمہ اللہ نواں تفریع مسئلہ بیان کر رہے ہیں۔تفریع گزشتہ اختلاف پر مبنی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک عبد ماذون نے کسی شخص سے دراہم کے بدلے سامان خرید لیا اور تین دن کا خیار شرط رکھا تو بائع نے مدت خیار کے اندر غلام کو سامان کا ثمن معاف کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا خیار اپنے حال پر باقی رہے گا اگر چاہے تو سامان بغیر ثمن کے لے لے اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اور سامان بائع کے پاس رہ جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لیے کہ اگر ماذون کے لیے خیار باقی رکھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس شئی کو واپس کرنے کا بھی مالک ہے تو غلام کا مبیع کو واپس کرنا بغیر عوض کے مالک بنانا ہے اس لیے کہ غلام عقد کی وجہ سے مالک بن گیا تھا۔لہٰذا یہ غلام احسان کرنے والا شمار ہوا کہ کسی کو بغیر ثمن کے شئی کا مالک بنا دیا اور غلام اس کا مالک نہیں ہے کہ کسی پر احسان کرے جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ماذون کا خیار باقی رہے گا اس لیے کہ عقد میں خیار شرط کی وجہ سے غلام مالک نہیں بنا تو جب غلام مبیع کا مالک نہیں بنا تو اس غلام کا مبیع کو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہے اور غلام کو اس کی ولایت ہے کہ مالک نہ بنے جیسے کوئی شخص غلام کو ھدیہ کرے تو غلام کو ولایت ہے کہ اس کو نہ قبول کرے۔

اشکال:

اس مذکورہ مسئلے میں ایک اشکال ہوسکتا ہے کہ جب مبیع میں خیار مشتری کے لیے ہو تو بالا جماع ثمن مشتری کی ملک سے نہیں نکلتا اور بائع اس ثمن کا مالک نہیں بنتا تو یہ کہنا کیسے درست ہوا کہ بائع نے ثمن کو معاف کر دیا جب ایک شئی اس کی ملک میں داخل ہی نہیں ہوئی تو اس نے معاف کیسے کر دی؟

جواب:

اس کا جواب ''شرح الطحاوی'' میں یوں ہے کہ بائع کا مشتری کو ثمن سے معاف کرنا قیاس کے مطابق درست نہیں ہے، اس لیے کہ بائع اس کا مالک نہیں بنا اور استحسان کے مطابق بائع کا معاف کرنا درست ہے، اس لیے کہ معاف کرنا ملک کے سبب کے وجود کے بعد پایا گیا ہے اور وہ سبب عقد ہے۔ [بحرالرائق]

مسئلہ نمبر۱۰:

و بطل شراء ذمی من ذمی...... سے مصنف رحمہ اللہ دسواں اور آخری تفریعی مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے شراب خریدی پھر تین دن کا خیار شرط رکھا اور ایام خیار میں مشتری مسلمان ہوگیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا خریدنا اور خیار دونوں باطل ہوجائیں گے، اس لیے کہ اگر خیار شرط باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری جو کہ مسلمان ہوگیا اگر خیار شرط کی اجازت دے دے تو اس کا شراب کا مالک بننا لازم آئے گا اور مسلمان کا شراب کا مالک بننا جائز نہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خریدنا نافذ ہوجائے گا اور خیار باطل ہوجائے گا اس لیے کہ اگر خیار باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر یہ خیار کو رد کر دے تو مشتری شراب کا مالک کسی اور کو بنا رہا ہے اور مسلمان کا شراب کا مالک بنانا درست نہیں ہے پس جو شراب اس شخص نے ذمی ہونے کی حالت میں لی تھی وہ اس کی ملک ہے اب کسی اور کو اس کا مالک نہیں بنا سکتا۔ یہ دس مسائل ہوئے جن میں امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے اختلاف کا ثمرہ ظاہر ہوا۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

و من له الخيار يجيز و ان جهل صاحبه، و لا ينفسخ بلا عمله۔ اى ان فسخ مَنْ له الخيارُ لا ينفسخ بلا علم صاحبه، خلافاً لابى يوسف و الشافعى رحمهما الله تعالىٰ، لهما انه انْ شرط علم صاحبه لم يبق فائدةٌ فى شرط الخيار، لان صاحبه ان اختفىٰ فى مدة الخيار، فلم يصل الخبر اليه، فيتم العقد، فيتضرر مَنْ له الخيار۔ فانْ فسخ و علمهٗ فى المدة انفسخ، و الّا تمّ عقدهٗ۔ و يورَثُ خيار العيب و التعينِ، لا الشرط و الرؤيةُ۔ خيار التعيين ان يشترى احد الثوبين بعشرة، على ان يعين ايا شاء، و خيار الشرط يورث عند الشافعى رحمه الله ايضا، و خيار الرؤية لا يتاتىّٰ على مذهبه، لان شراء ما لم يره لا يجوز عندهٗ فى اظهر القولين۔

ترجمہ:

اور جس شخص کے لیے خیار ہو وہ اس کو جائز قرار دے اگرچہ اس کا ساتھی نہ جانتا ہو اور اس کے ساتھی کے جانے بغیر فسخ نہیں ہوگا یعنی اگر اس شخص نے جس کے لیے خیار تھا خیار کو فسخ کر دیا تو اس کے ساتھی کے جانے بغیر فسخ نہیں ہوگا امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف، ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھی کے جاننے کی شرط لگا دی جائے تو خیار شرط میں کوئی فائدہ باقی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس کا ساتھی خیار مدت کے دوران چھپ گیا پس خبر اس تک نہیں پہنچی سو عقد پورا ہوگیا۔ لہٰذا جس کو خیار تھا اس کو ضرر ہوگا۔ پھر اگر خیار والے نے فسخ کیا اور مدت میں اس کو بتا دیا تو فسخ ہوجائے گا ورنہ عقد پورا ہوجائے گا اور خیار عیب اور خیار تعیین کا وارث بنا جاتا ہے نہ کہ خیار شرط اور خیار رؤیۃ کا۔ خیار تعیین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا دس درہم کے بدلے خریدے اس شرط پر کہ وہ جس کو چاہیے معین کر لے گا اور خیار شرط کا وارث امام شافعی رحمہ اللہ کے

نزدیک بھی بنا جاتا ہے اور خیار رؤیۃ ان کے مذہب پر حاصل نہیں ہوتا، اس لیے کہ ان کے دو قولوں میں سے اظہر یہی ہے کہ جس شئی کو دیکھا نہیں ہے اس کا خریدنا جائز نہیں ہے۔

تشریح:

و من لہ الخیار ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ بیع میں جس کے لیے خیار شرط ہو خواہ وہ بائع ہو یا مشتری یا اس کے علاوہ کوئی اجنبی، اگر خیار والا بیع کی اجازت دینا چاہتا ہے تو اپنے ساتھی کی موجودگی اور غیر موجودگی دونوں حالتوں میں دے سکتا ہے اور خیار والا بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہے تو اپنے ساتھی کی موجودگی میں تو کرسکتا ہے اور اس کی غیر موجودگی میں بیع کو فسخ نہیں کرسکتا یہ طرفین رحمہما اللہ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر خیار والا بیع کو فسخ کرنا چاہے تو اس کے ساتھی کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط اصل میں ضرر کو دور کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور اگر ہم فسخ کرنے کی صورت میں ساتھی کی موجودگی کو ضروری قرار دیں اور اس کے بغیر وہ فسخ نہ کرسکتا ہو تو ہوسکتا ہے کہ اس کا ساتھی خیار مدت کے دوران کہیں چھپ جائے اور اس کو فسخ کی اطلاع دینا ممکن نہ ہو اور مدت خیار گزر جائے اور عقد لازم ہوجائے تو خیار والے کو ضرر ہوگا۔ لہٰذا فسخ کے لیے بھی ساتھی کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے۔

بائع کا فسخ کرنا اور اجازت دینا:

یہ بات جانی چاہیے کہ جب خیار شرط بائع کے لیے ہو تو عقد کی اجازت کی تین صورتیں ہوسکتی ہیں۔ (۱) زبان سے مدت خیار میں کہہ دے کہ میں نے بیع کی اجازت دی۔ (۲) یا مدت خیار میں بائع کا انتقال ہوجائے۔ (۳) یا مدت خیار بغیر فسخ کے گزر جائے، ان صورتوں میں سے ایک بھی پائی گئی تو بائع کی طرف سے اجازت ہوگی اور جب خیار شرط بائع کے لیے ہو تو عقد فسخ کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) قول کے ساتھ یعنی بائع زبان سے کہہ دے کہ میں نے بیع فسخ کردی تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک ساتھی کی موجودگی ضروری ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضروری نہیں ہے۔ (۲) فسخ کی دوسری صورت فعل کے ساتھ ہوتی ہے جیسے بائع مدت خیار کے اندر مبیع میں مالکوں جیسا تصرف کرلے مثلاً مبیع اگر غلام ہو تو اس کو آزاد کردے تو اس صورت میں بھی عقد فسخ ہوجائے گا، لیکن یہاں ساتھی کی موجودگی کسی کے نزدیک بھی شرط نہیں ہے۔

مشتری کا فسخ کرنا اور اجازت دینا:

اور اگر مشتری کے لیے خیار شرط ہو تو اس کے عقد کے جائز قرار دینے کی بھی وہی تین صورتیں ہیں جو بائع کی اجازت کی ہیں۔ (۱) زبان سے مشتری کہہ دے۔ (۲) مدت خیار میں مشتری کا انتقال ہوجائے۔ (۳) یا مدت خیار بغیر فسخ کے گزر جائے اور مشتری کا عقد فسخ کرنے کی بھی دو صورتیں ہیں۔ (۱) قول کے ساتھ کہ مشتری زبان سے کہہ دے کہ میں نے عقد کو فسخ کردیا۔ (۲) فعل کے ساتھ کہ مشتری مبیع میں مالکوں جیسا تصرف کرے جیسے غلام ہو تو آزاد کردے۔ [بحر الرائق]

مذکورہ اختلاف:

مندرجہ بالا مذکورہ اختلاف جو طرفین رحمہما اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے درمیان گزرا وہ فسخ کی پہلی قسم میں ہے یعنی جب فسخ کرنا زبان کے ساتھ ہو اور اگر فسخ فعل کے ساتھ ہو تو کسی کے نزدیک بھی ساتھی کی موجودگی ضروری نہیں ہے۔

راجح قول:

راجح قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [شامی: ج ۴ ص ۵۸۰۔ فتح القدیر: ج ۵ ص ۵۱۲]

و ان اشتریٰ و شرط الخیار لغیرہ، فأیٌّ اجاز او نقض صح ذالک فان اجاز احدھما و فسخ الآخرُ فالاوّلُ اولیٰ، و لو وجدا

معا فالفسخ اولیٰ۔ قالو: لان شرط الخیار لغیر العاقد انما یثبت بطریق النیابۃِ عن العاقد فیثبت له اقتضاء، اقول: اذا اشتریٰ علی ان الغیر بالخیار، لا یثبت الخیار الا برضاء المتعاقدین، فیکون نائباً عن المتعاقدین، ثم رضی البائع بخیار الغیر لا یقتضی رضاه بخیار المشتری۔ و بیع عبدین بالخیار فی احدهما صح، انْ فصّل ثمن کل و عیَّن محل الخیار، و فسد فی الاوجه الباقیه۔ و هی ما اذا لم یفصل الثمن و لم یعینُ محلَّ الخیار، او فصل الثمن و لم یعینُ، او عین و لم یفصل، لجهالة الثمن و المبیع، او جهالة احد هما بقی ان فی صورة الجواز و انْ لم یوجد الجهالة، لکن قبول ما لیس بمبیع جعل شرطاً لقبول ما هو مبیعٌ فینبغیُ انْ یفسد بالشرط الفاسد عندهٗ والجواب ان المبیع بشرط الخیار داخلٌ فی الایجاب لا الحکم فلا یصدق علیه انه لیس بمبیع من کل وجه، بل هو مبیع من وجه، فاعتبرنا الوجهین: ففی صورة الجهالة اعتبرنا انه لیس بمبیع حتی یفسد العقد و فی صورة ان یکون کل واحد منهما معلوما اعتبرنا انه مبیع، حتی لا یفسد العقدُ۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے خریدا اور خیار شرط کسی اور کے لیے رکھا سو جس نے بھی اجازت دی یا عقد کو توڑا تو یہ صحیح ہے اور اگر ان دونوں میں سے ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کیا تو پہلا اولیٰ ہے اور اگر دونوں باتیں ایک ساتھ پائی گئیں تو فسخ اولیٰ ہے۔ فقہاء رحمہم اللہ نے کہا اس لیے کہ شرط خیار غیر عاقد کے لیے سوائے اس کے نہیں کہ نیابت کے طریقے پر ثابت ہوئی ہے سو شرط خیار عاقد کے لیے بھی اقتضاء ثابت ہوگی میں کہتا ہوں کہ جب اس نے اس شرط پر خریدا کہ غیر کو خیار ہے تو خیار متعاقدین کی رضا سے ہی ثابت ہوگا سو وہ غیر عاقد متعاقدین کا نائب ہوا پھر بائع کا غیر کے خیار سے راضی ہو جانا یہ بائع کے مشتری کے خیار سے راضی ہونے کا تقاضا نہیں کرتا اور دو غلاموں کو بیچنا کہ ان میں سے ایک میں خیار ہے یہ درست ہے جب کہ ہر ایک کے ثمن کی تفصیل کر دے اور محل خیار متعین کر دے اور باقی صورتوں میں فاسد ہے اور وہ صورتیں یہ ہیں کہ جب ثمن کی تفصیل نہ کرے اور محل خیار بھی متعین نہ کرے یا ثمن کی تفصیل کرے اور محل خیار متعین نہ کرے یا محل خیار متعین کر دے اور ثمن کی تفصیل نہ کرے، ثمن اور مبیع یا ان میں سے ایک کے مجہول ہونے کی وجہ سے، باقی جواز کی صورت میں اگر چہ جہالت نہیں پائی جا رہی، لیکن اس شئی کو قبول کرنا جو مبیع نہیں ہے، اس کو شرط بنایا گیا ہے، اس شئی کے قبول کرنے کے لیے جو مبیع ہے سو مناسب ہے کہ شرط فاسد کی وجہ سے عقد فاسد ہو جائے امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اور جواب یہ ہے کہ مبیع خیار شرط کے ساتھ ایجاب میں داخل ہے نہ کہ حکم میں۔ لہٰذا اس پر یہ بات صادق نہیں آئے گی کہ یہ من کل وجہ مبیع نہیں ہے بلکہ یہ من جہ مبیع ہے سو ہم نے دونوں صورتوں کا اعتبار کیا سو ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ یہ مبیع نہیں ہے۔ لہٰذا عقد فاسد ہو گیا اور اس صورت میں کہ ہر ایک معلوم ہے، ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ یہ مبیع ہے۔ لہٰذا عقد فاسد نہیں ہوا۔

تشریح:

و ان اشتری ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی خریدی اور غیر کے لیے خیار شرط رکھا (اس غیر سے مراد وہ شخص جو نہ بائع ہو اور نہ مشتری بلکہ اجنبی ہو) تو یہ جائز ہے اور غیر کے لیے خیار شرط قیاس کے مطابق جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب عقد میں خیار کی شرط لگائی گئی تو یہ خیار عقد کے واجبات میں سے ہو گیا اور جو شئی عقد کے واجبات میں سے ہو اس کی عاقد کے علاوہ پر شرط لگانا جائز نہیں ہے جیسے ثمن کے ادا کرنے کی شرط مشتری کے علاوہ پر یا مبیع کو حوالے کرنے کی شرط لگانا بائع کے علاوہ پر تو جس طرح یہ صحیح نہیں ہے، اسی طرح خیار شرط بھی عاقد کے علاوہ کے لیے درست نہیں ہے۔ یہ قیاس ہے اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ استحسان میں غیر عاقد کے لیے خیار شرط رکھنا درست ہے، اس لیے کہ ضرورت اس بات کی داعی ہے کہ غیر کے لیے خیار شرط رکھا جائے، اس لیے کہ وہ غیر مبیع کو زیادہ جانتا ہو بنسبت بائع یا مشتری کے۔ لہٰذا غیر کے لیے خیار شرط رکھنا درست ہے اور یہ استحسان ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ کا قول ہے اور غیر کے لیے خیار شرط درست ہونے کی دوسری دلیل جو کہ کتاب میں

مذکور ہے وہ یہ ہے کہ خیار شرط جو اجنبی کے لیے ثابت ہوا ہے، وہ اس کے لیے نیابت کے طریقے پر ثابت ہوا یعنی خیار شرط اصل میں عاقد کے لیے ہے، پھر اجنبی کے لیے خیار شرط عاقد کے ذریعے ثابت ہوا ہے کہ عاقد نے اس کو اپنا نائب بنایا ہے۔ لہٰذا عاقد کے لیے بھی خیار شرط اقتضاء ثابت ہوا اس لیے کہ اگر عاقد کے لیے خیار شرط اقتضاء ثابت نہیں ہے تو اجنبی کے لیے خیار شرط ثابت نہیں ہو سکتا۔ پس جب اجنبی کے لیے خیار شرط ہے تو عاقد کے لیے بھی خیار شرط اقتضاء ثابت ہے۔ لہٰذا اسی وجہ سے ان دونوں میں سے جو بھی بیع کو جائز قرار دے تو درست ہے۔ [بحر الرائق]

شارح رحمہ اللہ کی رائے:

اقول اذا اشتری ...... سے شارح رحمہ اللہ اس مذکورہ مسئلے کی علت اپنی رائے سے پیش کر رہے ہیں، اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے پہلے علت بیان فرماتے ہوئے ''قالوا الان شرط الخیار ......'' کہا کہ یہ مذکورہ علت فقہاء نے ذکر کی ہے اور ''اقول'' سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کے بارے میں اپنی علت بیان کر رہے ہیں اور شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب ایک شخص نے اس شرط پر خریدا کہ غیر کو اختیار ہے تو غیر کے لیے خیار بائع اور مشتری دونوں کے راضی ہونے سے حاصل ہوگا تو جب غیر کے لیے خیار شرط دونوں کی رضاء سے ہوا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ غیر دونوں کا نائب ہے، صرف ایک کا نائب نہیں ہے اور پھر بائع کا غیر کے لیے خیار پر راضی ہو جانا یہ اس بات کا تقاضہ نہیں کرتا کہ بائع مشتری کے خیار پر بھی راضی ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ بائع مشتری کے خیار پر راضی نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ کو جواب:

اس بات کا جواب یہ ہے کہ مشتری کے لیے بھی خیار شرط ثابت ہوگا اس لیے کہ اگر مشتری کے لیے خیار شرط ثابت نہیں کرتے جیسا کہ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک شخص ایک شئی کا مالک نہیں ہے اور وہ اس کا مالک بنا رہا ہے کیوں کہ مالک بنانے کے لیے مالک ہونا ضروری ہے تو جب غیر کو خیار مشتری کی وجہ سے مل رہا ہے تو یہ کیسے ممکن ہے کہ مشتری کو خیار شرط حاصل نہ ہو۔

و بیع عبدین بالخیار ...... سے مصنف رحمہ اللہ دو چیزوں میں سے ایک میں خیار شرط رکھنے کا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور اس مسئلے کی کل چار صورتیں ہیں۔ اس لیے کہ اس مسئلے میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) ثمن کی تفصیل۔ (۲) خیار والی شئی کی تعیین، پھر یہ کہ دونوں چیزیں حاصل ہو جائیں گی (دونوں سے مراد ثمن کی تفصیل اور خیار والی شئی کی تعیین ہے) یا ان میں سے ایک شئی حاصل ہوگی اگر پہلی صورت ہو یعنی دونوں چیزیں حاصل ہو جائیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام فروخت کیے ہر ایک غلام پانچ سو روپے کے بدلے اس شرط پر کہ ان میں سے ایک معین میں اختیار ہے تو یہ بیع جائز ہے، اس لیے کہ مبیع اور ثمن میں سے ہر ایک معلوم ہے۔

اشکال:

اب اس جائز ہونے والی صورت پر ایک اشکال ہوتا ہے جس کو شارح رحمہ اللہ بقی ان فی صورۃ الجواز ...... سے نقل فرما رہے ہیں۔

اعتراض کی توضیح یہ ہے کہ اگرچہ مبیع اور ثمن میں سے ہر ایک معلوم ہے، لیکن وہ غلام جس میں خیار شرط ہے، وہ مبیع نہیں ہے، اس لیے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک جس شئی میں خیار شرط ہو وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو جب خیار والے غلام کا مبیع نہ ہونا ثابت ہو گیا تو بائع کا دوسرے غلام کو ساتھ ملا کر اس غلام کو بیچنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ ایسے ہوا کہ جو شئی مبیع نہیں ہے، اس کو مبیع کے قبول کرنے کے لیے شرط بنایا گیا اور یہ شرط فاسد ہے یہ بات یاد رہے کہ یہ اشکال صرف امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک پر ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خیار شرط والی شئی مشتری کی ملک میں داخل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا کوئی اشکال نہیں ہے۔

جواب:

والجواب ان المبیع ...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ جس غلام میں خیار شرط ہے، وہ غلام بیع کا

محل تو ہے یعنی اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے تو جب یہ بیع کا محل ہے تو یہ غلام عقد میں داخل ہے، لیکن عقد کے حکم (یعنی ملک) میں داخل نہیں ہے۔ لہٰذا اس غلام پر یہ بات صادق نہیں آتی کہ یہ بالکل مبیع نہیں ہے بلکہ ایک اعتبار سے مبیع ہے اور ایک اعتبار سے نہیں ہے۔

اور بقیہ تینوں صورتیں فاسد ہیں اس لیے کہ ان میں یا مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اور فاعتبرنا الوجهين ...... سے شارح رحمہ اللہ یہی بیان کررہے ہیں کہ جس غلام میں خیار شرط تھا تو وہ ایک اعتبار سے مبیع ہے اور ایک اعتبار سے مبیع نہیں ہے تو جن صورتوں میں ثمن اور مبیع میں سے کچھ مجہول ہے تو وہاں اس غلام کے مبیع نہ ہونے کا اعتبار کیا اور کہا کہ بیع فاسد ہے اور جس صورت مبیع وثمن معلوم ہیں اس صورت میں اس غلام کے مبیع ہونے کا اعتبار کیا اور کہا کہ بیع درست ہے۔

و شراء احد الثوبين او احد ثلثة على ان يعين ايا شاء في ثلثة ايام صح، لا ان لم يشترط تعيينهٗ، و لا في احد اربعة۔ لان القياس عدم الجواز، لكنا استحسنا في الثلثة لمكان الحاجة، فان الثلثة مشتملةٌ على الجيد و الردئ و المتوسط، و في الزائد على الثلثة ابقيناه على الاصل، و هو عدم الجواز۔ و اخذهٗ بالشفعة داراً بيعتْ ما شرط فيه الخيار رضاءٌ۔ اى اشتريٰ داراً على انه بالخيار، فبيعت دارٌ بجنب تلك الدار، و اخذ ها المشتريُ بشفعة، فهٰذا الاخذ دليل رضاء بشراء تلك الدار، لان الاخذ بالشفعة يقتضيُ اجازة في شراء المشفوع به۔ و خيار شرط المشتريين يسقط برضاء احدهما، و كذا خيار العيب و الرؤية۔ لانه انْ رده الأخر يكون معيباً بعيب الشركة، و عندهما للاخر ولاية الرد، لان الخيار ثابتٌ لكل واحدٍ۔ و عبدٌ مشريٌ بشرط خَبزِهٖ اوْ كتبه، و وجد بخلافه اخذ بثمنه او ترك، لان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن۔

ترجمہ:

اور دو کپڑوں میں سے ایک کو یا تین کپڑوں میں سے ایک کو اس شرط پر خریدنا کہ وہ جس کو چاہے تین دن میں معین کرلے تو یہ صحیح ہے، اگر تعیین کی شرط نہیں لگائی تو درست نہیں ہے اور چار کپڑوں میں سے ایک میں بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ قیاس جائز نہ ہونا ہے، لیکن ہم نے تین کپڑوں میں حاجت ہونے کی وجہ سے اچھا جانا کیوں کہ تین کپڑے عمدہ اور ردی اور متوسط پر مشتمل ہوتے ہیں اور تین کپڑوں پر زائد کی صورت میں ہم نے اس اصل پر باقی رکھا اور وہ جائز نہ ہونا ہے اور مشتری کا شفعہ کے ذریعے ایسے گھر کو لینا جو اس گھر کے پڑوس میں بیچا گیا جس میں خیار شرط رکھا گیا یہ رضا ہوگی یعنی ایک شخص نے گھر اس شرط پر خریدا کہ اس میں خیار ہے پھر ایک گھر اس گھر کے پڑوس بیچا گیا اور مشتری نے اس کو شفعہ کے ذریعے لے لیا تو یہ لینا اس گھر کے خریدنے کی رضاء کی دلیل ہے، اس لیے کہ شفعہ کے ذریعے لینا مشفوع بہ کے خریدنے میں اجازت کا تقاضہ کرتا ہے۔ دو مشتریوں کا خیار شرط ان دونوں میں سے ایک کے راضی ہونے سے ساقط ہوجاتا ہے اسی طرح خیار عیب اور خیار رؤیۃ بھی ساقط ہوجاتا ہے، اس لیے کہ اگر دوسرے نے واپس کیا تو مبیع میں شرکت کا عیب ہوجائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرے مشتری کو بھی واپس کرنے کی ولایت ہے، اس لیے کہ خیار ہر ایک کے لیے ثابت ہے اور ایک غلام اس شرط پر خریدا گیا کہ وہ خباز ہے یا کاتب ہے اور وہ اس شرط کے خلاف پایا گیا تو غلام کو اس کے ثمن کے بدلے لے لیا جائے یا چھوڑ دیا جائے اس لیے کہ اوصاف کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی۔

تشریح:

و شراء احد الثوبين ...... سے مصنف رحمہ اللہ خیار التعیین کا مسئلہ بیان کررہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے تین کپڑے لیے اور بائع سے کہا کہ مجھے ان میں ایک کو پسند کرنے کا اختیار ہے تو اس طرح کی بیع درست ہے اگر وہ شخص چار کپڑوں میں سے ایک کو اختیار کرنا چاہے تو یہ درست نہیں ہے، اسی طرح اگر تعیین نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ مجھے ان تین کپڑوں میں اختیار ہے تو یہ بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ معلوم نہیں

ہے کہ ایک کپڑا لے گا یا دو کپڑے لے گا۔ اب پہلی صورت یعنی تین کپڑوں میں سے کسی ایک میں اختیار ہے اور دوسری صورت یعنی چار کپڑوں میں سے کسی ایک میں اختیار ہے، ان دونوں کے بارے میں قیاس اور استحسان کی دلیل ہے۔

قیاسی دلیل:

قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ یہ بیع کسی بھی صورت میں درست نہ ہو اس لیے کہ ان کپڑوں میں سے ایک کو فروخت کر رہا ہے اور وہ غیر متعین ہے۔ لہٰذا یہ بیع جھگڑے کی طرف لے جانے والی ہے اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے کر جائے وہ بیع فاسد ہوتی ہے۔

استحسانی دلیل:

استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ تین کپڑوں کی صورت میں بیع درست ہو اور چار کپڑوں کی صورت میں بیع فاسد ہو، اس لیے کہ ایسی بیع کی ضرورت پڑتی ہے، کیوں کہ انسان اپنے گھر والوں کے لیے کبھی کوئی چیز خریدتا ہے اور وہ اپنے گھر والوں کو بازار ساتھ نہیں لا سکتا اور یہ بات معلوم نہیں ہے کہ اس کے گھر والوں کو کونسی شئی پسند آئے اس لیے ایسی بیع کی ضرورت ہے اور ضرورت صرف تین اقسام کی طرف ہوتی ہے یعنی عمدہ، ادنیٰ اور متوسط۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک کو لے جانے سے ضرورت پوری ہو جائے گی باقی جو تین سے زائد ہو اس کی ضرورت نہیں ہے۔ لہٰذا چار میں خیار تعیین درست نہیں ہوگا اور چار کی صورت میں اس کی اصل یعنی قیاس پر رکھا جائے گا اور وہ جائز نہ ہونا ہے اور تین میں جائز ہے۔

واخذه بالشفعة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی گھر خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر مدت خیار کے دوران اس کے ساتھ والا گھر فروخت ہوا تو اس نے شفعہ کر کے وہ گھر لے لیا تو اس کا شفعہ کر کے ساتھ والا گھر لینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اس گھر پر راضی ہے، جس میں خیار شرط رکھا گیا تھا، اس لیے کہ شفعہ پڑوسی کے ضرر کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے تو پڑوسی کا ضرر اس شخص کو اسی وقت ہو سکتا ہے جب یہ خود پہلے والے گھر کا مالک ہو۔

فائدہ:

علامہ سرخسی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلے میں مشتری کے لیے شفعہ کا واجب ہونا صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر تو واضح ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک خیار شرط کے ساتھ مشتری مالک رہتا ہے جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح اس کو اس گھر میں تصرف کا حق حاصل تھا اور شفعہ کے لیے ثابت ہونے کے لیے یہ کافی ہے، لیکن صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ اولیٰ بات یہی ہے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے مسلک پر بھی یہ شفعہ زیادتی کو ثابت کر رہا ہے، اس لیے کہ شفعہ سے قبل مشتری کی ملک شک والی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ بیع کو رد کر دے، لیکن شفعہ کے بعد وہ ملک پختہ ہو گئی اب واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ [فتح القدیر]

......☆☆☆☆☆☆......

فصل فی خیار الرؤیة

صح شراء ما لم یرہٗ۔ خلافاً للشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ۔ و لمشتریہ الخیار عندھا۔ ای عند الرؤیة۔ الی ان یوجد مبطلهٗ، و اِنْ رضی قبلها۔ ای ان رضی قبل الرؤیة یکون لہ حق الفسخ اذا راہ، لکن لو فسخ قبل الرؤیة ینفذ الفساد یحکم انہ عقدٌ غیر لازم، حتیٰ لا یجوز اجازتہ عند الرؤیة۔ لا لبائعہٖ۔ ای اذا باع شیئا لم یرہٗ لا یکون الخیار اذا راٰہ۔ و یبطلهٗ و خیار الشرط تعیبہ، و تصرف لا ینفسخ کالاعتاق و التدبیر، او یوجب حقا لغیرہٖ کالمبیع المطلق۔ ای بدون شرط الخیار۔ والرھن والاجارة قبل الرؤیة او بعدھا۔ ای ھذہ التصرفات تبطل خیار الرؤیة سواءٌ کانت قبل الرؤیة او بعدھا۔ و ما لا یوجب حقا لغیرہ کالمبیع بالخیار و المساومة و الھبة بلا تسلیم یبطل بعدھا لا قبلها۔ لان ھذہ التصرفات لا تزید علی صریح الرضاء، و ھو انما یبطلہ بعد الرؤیة۔ اما التصرفات الاول فھی اقویٰ، لان بعضھا لا یقبل الفسخ، و بعضھا اوجب حقا لغیرہ، فلا یمکن ابطالہ۔

ترجمہ:

اور اس شئی کو خریدنا جس کو دیکھا نہیں ہے یہ صحیح ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور اس کے مشتری کو دیکھنے کے وقت اختیار ہوگا یہاں تک کہ اس کو باطل کرنے والا پایا جائے اگرچہ دیکھنے سے قبل راضی ہوگیا ہو مشتری کے لیے حق فسخ ہے جب اس کو دیکھے لیکن اگر دیکھنے سے قبل فسخ کر دیا تو فسخ نافذ ہو جائے گا، اس بات کا حکم لگایا جائے گا کہ عقد لازم نہیں ہے۔ لہٰذا عقد کی اجازت دیکھنے کے وقت جائز نہیں ہوگی، اس کے بائع کے لیے نہیں ہے۔ یعنی جب ایک شخص نے کوئی شئی فروخت کی اور اس کو دیکھا نہیں تو اس کو دیکھنے کے وقت خیار نہ ہوگا اور خیار رؤیۃ کو اور خیار شرط کو شئی کا عیب دار ہو جانا باطل کر دیتا ہے اور ایسا تصرف جو فسخ نہ ہو جیسے آزاد کرنا اور مدبر بنانا یا جو تصرف غیر کے حق کو ثابت کرے جیسے مطلق بیع جو شرط خیار کے بغیر ہو اور رہن اور اجارۃ جو رؤیۃ سے قبل ہو یا رؤیۃ کے بعد ہو یہ سارے تصرفات خیار رؤیۃ کو باطل کر دیتے ہیں برابر ہے کہ رؤیۃ سے قبل ہوں یا رؤیۃ کے بعد ہوں اور وہ تصرف جو غیر کے حق کو ثابت نہ کرے۔ جیسے خیار کے ساتھ فروخت کرنا اور بھاؤ لگانا اور ہبہ کرنا بغیر حوالے کیے ہوئے یہ رؤیۃ کے بعد باطل کرتے ہیں۔ رویۃ سے قبل باطل نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ تصرفات صریح رضا پر زائد نہیں ہیں اور صریح رضا رویۃ کے بعد باطل کرتی ہے۔ بہر حال پہلے تصرفات تو وہ قوی ہیں اس لیے کہ بعض تصرفات فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض تصرفات غیر کے حق کو ثابت کرتے ہیں سو ان کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے خیار رؤیہ کو خیار عیب پر مقدم کیا، اس لیے کہ خیار رؤیۃ حکم کو پورا ہونے سے روکتا ہے اور خیار عیب حکم کو لازم ہونے سے روکتا ہے اور لازم ہونا تمام ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ پھر یہ بات جاننی چاہیے کہ خیار رؤیہ مشتری کے لیے چیزوں کے خریدنے میں ثابت ہوتا ہے اور دیون میں ثابت نہیں ہوتا جیسے مسلم فیہ وغیرہ۔ ''معراج'' میں یہ بات مذکور ہے کہ خیار رؤیہ چار چیزوں میں ہے۔ خریدنے میں، کرائے میں، تقسیم میں اور دعویٰ مال سے صلح کرنے میں۔ [بحر الرائق]

صح شراء ما لم یرہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ جس شئی کو نہ دیکھا ہو اس کو خریدنا درست ہے۔ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی شئی کی بیع صحیح نہیں ہے۔ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو صورتیں ہیں یا تو بائع مبیع کی جنس کو ذکر کرے گا یا ذکر نہیں کرے گا اگر

ذکر نہ کرے تو جائز نہیں ہے اور اگر بائع مبیع کی جنس کو ذکر کرے، پھر امام شافعی رحمہ اللہ کے پہلے قول میں جائز ہے اور دوسرے قول کے مطابق جائز نہیں ہے اور اکثر اصحاب شافعی رحمہ اللہ نے ہمارے قول کو اختیار کیا ہے۔ جب کہ امام احمد رحمہ اللہ و مالک رحمہ اللہ کا مسلک بھی ہمارے مسلک کی طرح ہے۔لہٰذا ہمارے نزدیک مشتری کو خیار رؤیۃ اس وقت تک حاصل ہے جب تک خیار رؤیۃ کو باطل کرنے والی کوئی شئی نہ پائی جائے۔(خیار رؤیۃ کو باطل کرنے والی چیزوں کا ذکر آگے آئے گا) اگرچہ مشتری نے چیز کو دیکھنے سے قبل ہی کہہ دیا کہ میں اس شئی پر راضی ہوں اس لیے کہ خیار کو رؤیۃ کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور جو کسی شئی کے ساتھ معلق ہو وہ اس شئی سے قبل نہیں پایا جاتا یہ ایسے ہوگا کہ مشروط، شرط سے قبل پایا گیا اور یہ ممکن نہیں ہے۔لہٰذا اگر عقد رضا کی وجہ سے رؤیۃ سے قبل ہی لازم آجائے تو رؤیۃ کے وقت خیار ممتنع ہو جائے گا جب کہ رؤیۃ کے وقت خیار حدیث سے ثابت ہے۔لہٰذا رؤیۃ سے قبل خیار ساقط نہیں ہوگا اگرچہ مشتری راضی ہو گیا ہو۔

اشکال و جواب:

لکن لو فسخ ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک سوال مقدر کا جواب دے رہے ہیں۔سوال یہ ہے کہ جب خیار کو رؤیۃ سے معلق کیا گیا ہے کہ رؤیۃ سے قبل خیار ساقط نہیں ہوتا تو اسی طرح رؤیۃ سے قبل فسخ بھی نہیں ہونا چاہیے تو شارح رحمہ اللہ نے اس کا جواب دیا کہ اگر رؤیۃ سے قبل فسخ کریں گے تو فسخ ہو جائے گا اس لیے کہ رؤیۃ سے قبل عقد لازم نہیں ہے۔لہٰذا اس عقد کو فسخ کرنا جائز ہے اور فسخ کے بعد اور رؤیۃ کے وقت اگر اجازت دے تو یہ نافذ نہیں ہوگی اس لیے کہ عقد فسخ ہو چکا ہے۔

و لا لبائعہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بائع کے لیے خیار رؤیۃ نہیں ہوتا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی شئی کا وارث بنا اس نے وہ شئی دیکھنے سے قبل فروخت کر دی تو جب بائع اس شئی کو دیکھے گا تو اس کو خیار رؤیہ حاصل نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر ہم بائع کے لیے خیار رؤیۃ ثابت کریں پھر یا تو اسی حدیث سے کریں گے جس سے خیار رؤیۃ مشتری کے لیے ثابت ہوا ہے یا پھر دوسری حدیث سے کریں گے جب کہ دوسری حدیث مروی نہیں ہے اور پہلی حدیث شراء کے ساتھ معلق ہے۔لہٰذا بائع کے لیے خیار رؤیۃ ثابت نہیں ہوگا۔

تصرفات مبطلہ اور ان کی اقسام:

و یبطلہ و خیار الشرط ...... سے مصنف رحمہ اللہ ان تصرفات کا ذکر کر رہے ہیں جو خیار شرط اور خیار رؤیۃ کو باطل کر دیتے ہیں یہ تصرفات دو قسم پر ہیں ایک وہ تصرف جو خواہ رؤیۃ سے قبل ہوں یا رؤیۃ کے بعد ہوں۔خیار رؤیۃ کو باطل کرتے ہیں، دوسرے وہ جو رؤیۃ کے بعد خیار رؤیۃ کو باطل کرتے ہیں اور رؤیۃ سے قبل خیار رؤیۃ کو باطل نہیں کرتے۔ پہلے قسم کے تصرفات جیسے مبیع کا عیب دار ہو جانا یا ایسا تصرف کرنا جو فسخ نہ ہو جیسے آزاد کرنا کہ مشتری نے رؤیۃ سے قبل ہی غلام کو آزاد کر دیا یا مشتری نے غلام کو مدبر بنا دیا یا مشتری ایسا تصرف کرے جو کسی کے حق کو ثابت کر دے جیسے مشتری نے شئی کو دیکھنے سے قبل فروخت کر دیا اور بیع مطلق کی یعنی اس میں خیار شرط نہیں رکھا تو ایسے تصرفات خواہ رؤیۃ سے قبل ہوں خواہ رؤیۃ کے بعد ہوں خیار رؤیۃ کو باطل کر دیتے ہیں۔ دوسرے تصرفات وہ جو غیر کے حق کو ثابت نہ کریں جیسے کسی شخص نے کوئی شئی بغیر دیکھے خریدی اور اس شئی کو دیکھنے سے قبل ہی خیار شرط کے ساتھ فروخت کر دیا یا اس شئی کا بھاؤ لگایا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو حوالے نہیں کیا تو ایسے تصرفات رؤیۃ کے بعد خیار رؤیۃ کو باطل کرتے ہیں اور رؤیۃ سے قبل ہوں تو خیار رؤیۃ باطل نہیں کرتے۔اس لیے کہ یہ تصرفات صریح رضا سے زائد نہیں ہیں اور صریح رضا رؤیۃ کے بعد خیار کو باطل کرتی ہے جب کہ پہلے قسم کے تصرفات صریح رضا سے زائد ہیں اس لیے کہ ان میں سے بعض تو فسخ کو قبول نہیں کرتے اور بعض غیر کا حق ثابت کر دیتے ہیں سو ان تصرفات کو وجود کے بعد باطل کرنا ممکن نہیں ہے اور دوسرے قسم کے تصرفات چوں کہ فسخ کو قبول کرتے ہیں اور غیر کے حق کو ثابت بھی نہیں کرتے۔لہٰذا ان کو باطل کرنا ممکن ہے۔

والنظر الى وجه الامة و الصبرة و وجه الدابة و كفلها و ظاهر ثوب مطوى غير معلم، و الىٰ موضع علمه معلماً، و نظر و كيله بالشراء او بالقبض كاف لا نظر رسوله۔ الوكيل بالقبض هو الذى ملكه القبض، فقال له: كن و كيلاً عنى بقبضه، بخلاف الرسول، فانه الذى امره باداء الرسالة بالتسليم، فالبائع اذا لم يسلم اليه لا يملك الخصومة، بخلاف الوكيل، و عندهما نظر الوكيل بالقبض غير كاف، لانه وكله بالقبض لا بالنظر، و لابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ ان القبض الكامل بالنظر، ليعلم ان هذا هو الذى امر بقبضه۔ و شرط رؤية داخل الدار اليوم۔ انما قال: "اليوم" لان الرؤية انه اذا رأى حيطان الدار و اشجار البستان من خارج كان كافيا، و ذالك لان دورهم و بساتينهم لم تكن متفاوتة، فرؤية الخارج كانت مغنية عن رؤية الداخل۔اما الان فالتفاوت فاحش فلا بد من روية الداخل و بيع الاعمىٰ و شراءهٗ صح، و له الخيار مشتريا، و يسقط بمسه المبيع و شمه و ذوقه اى بمسه فيما يدرك بالمس، و بشمه فيما يدرك بالشم، و بذوقه فيما يدرك بالذوق۔ و بوصفِ العقار۔ و لا اعتبار لوقوفه فى مكانٍ لو كان بصير لراٰه، كما هو قول ابى يوسف رحمه الله۔ و من راى احد الثوبين، ثم شراهما، ثم رأىٰ الاخر، فلهٗ ردهما، لارد الاٰخر وحدهٗ۔ لئلاّ يلزم تفريق الصفقة قبل التمام۔

ترجمہ:

اور باندی کے چہرے کی طرف اور ڈھیر کی طرف اور جانور کے چہرے اور اس کی پشت کی طرف دیکھنا اور لپٹے ہوئے کپڑے کے ظاہر کو دیکھنا جو کڑھائی کیا ہوا نہ ہو اور ایسی جگہ کی طرف دیکھنا جس پر کڑھائی کی گئی ہو تو یہ خیار رؤیۃ کو ساقط کر دیتا ہے اور مشتری کے وکیل بالشراء یا وکیل بالقبض کا دیکھنا کافی ہے اور اس کے رسول کا دیکھنا کافی نہیں ہے۔ وکیل بالقبض وہ ہے جو قبضے کا مالک ہو پس مشتری نے اُس سے کہا کہ تو میری طرف سے قبضے کا وکیل ہو جا بخلاف رسول کے کیوں کہ رسول وہ ہے کہ جس کو رسالت کے ادا کا حکم سپرد کرنے کے ساتھ دیا ہو سو جب بائع اس کے سپرد نہ کرے تو رسول جھگڑے کا مالک نہیں ہے بخلاف وکیل کے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل بالقبض کا دیکھنا کافی نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو قبضے کا وکیل بنایا ہے نہ کہ دیکھنے کا اور امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کامل قبضہ دیکھنے سے ہوتا ہے تاکہ وکیل یہ بات جان لے کہ یہ وہی شئی ہے جس کے قبضے کا حکم دیا گیا ہے اور آج کے زمانے میں گھر کو اندر سے دیکھنے کی شرط لگائی گئی ہے سوائے اس کے نہیں کہ آج کی شرط لگائی اس لیے کہ روایت یہ ہے کہ جب گھر کے صحن کو یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لیا تو یہ کافی ہے اور یہ اس لیے کہ ان کے گھر اور ان کے باغ فرق والے نہیں تھے۔ لہٰذا باہر سے دیکھنا اندر سے دیکھنے سے مستغنی کر دیتا تھا۔ بہر حال اب تو فرق بہت زیادہ ہے۔ لہٰذا اندر سے دیکھنا ضروری ہے اور اندھے کا بیچنا اور خریدنا صحیح ہے اور اس کو خیار ہوگا مشتری ہونے کی صورت میں اور اس کا خیار مبیع کو چھونے سے اور چکھنے سے اور سونگھنے سے ساقط ہو جائے گا یعنی اس کے چھونے سے اس شئی میں جو چھونے سے معلوم ہو جاتی ہے اور اس کے سونگھنے سے اس شئی میں جو سونگھے سے معلوم ہو جاتی ہے اور اس کے چکھنے سے اس شئی میں جو چکھنے سے معلوم ہو جاتی ہے اور عقار کا وصف بیان کر دینے سے (خیار) ساقط ہو جائے گا اور اس اندھے کا ایسی جگہ کھڑے ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے کہ اگر وہ دیکھ سکتا تو اس کو دیکھ لیتا جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور جس نے دو کپڑوں میں سے ایک کو دیکھا، پھر ان دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کو دیکھا تو اس کے لیے ان دونوں کو واپس کرنا ہے نہ کہ صرف دوسرے کو واپس کرنا تاکہ تفریق صفقہ پورا ہونے سے قبل لازم نہ آئے۔

تشریح:

اس مذکورہ مسئلے کو سمجھنے سے قبل ایک اصل کو سمجھنا چاہیے۔

اصل:

اصل یہ ہے کہ مبیع یا تو ایک شئی ہوگی یا متعدد اشیا ہوں گی اگر مبیع متعدد اشیاء ہوں تو پھر ان کے افراد آپس میں متفاوت ہوں گے یا نہیں ہوں گے تو اس طرح مبیع کی تین قسمیں ہوئیں۔(۱) مبیع ایک شئی ہو۔(۲) مبیع بہت سی اشیاء ہوں اور متفاوت نہ ہوں۔(۳) مبیع بہت سی اشیاء ہوں اور متفاوت ہوں۔لہٰذا اگر مبیع ایک شئی ہو تو تمام مبیع کو دیکھنا خیار رؤیۃ کو ساقط کرنے کے لیے شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ساری مبیع کو دیکھنا کبھی شریعت یا عادت کی وجہ سے متعذر رہتا ہے۔اب اس اصل پر پہلی صورت ہے کہ غلام اور باندی کے چہرے کی طرف دیکھنا ہی خیار رؤیۃ کو ساقط کرنے کے لیے کافی ہے، اس لیے کہ ان دونوں کے تمام کو دیکھنے میں ستر کا دیکھنا لازم آئے گا جو شرعاً متعذر ہے اور اگر مبیع کپڑا ہو تو بائع کو اس سارے کپڑے کے کھولنے سے ضرر ہوگا جو کہ عادۃً متعذر ہے اور کھلنے اور لپٹنے سے کپڑا خراب بھی ہو جاتا ہے۔لہٰذا کپڑے کے ظاہر کو دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا، لیکن اگر مقصود کپڑے کے اندر کا دیکھنا ہو جیسے کپڑا اکڑھائی والا ہے تو پھر سارا کپڑا دیکھنے کے بعد خیار رؤیۃ ساقط ہوگا اور بہر حال سارے ڈھیر کو دیکھنا ممکن بھی نہیں ہے، اس لیے ڈھیر کے ظاہر کو دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا۔یہ مبیع کی پہلی قسم تھی۔

اگر مبیع کی دوسری قسم ہو جیسے عددی یا مکیلی یا موزونی اشیا ہوں تو ان میں سے ایک کو دیکھ لینا خیار رؤیۃ کو ساقط کر دیتا ہے اس لیے کہ ایک کے دیکھ لینے سے باقی بھی معلوم ہو جائیں گے اور اگر مبیع کی تیسری قسم ہو جیسے جانور یا بہت سے کپڑے تو ہر ایک کو الگ الگ دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط ہوگا۔

راجح قول:

بہر حال آج کے زمانے میں سارے گھر کو اور سارے باغ کو دیکھنے کے بعد خیار رؤیۃ ساقط ہوگا اس لیے کہ آج کے زمانے کے گھروں میں فرق بہت زیادہ ہے اور اسی طرح لپٹے ہوئے کپڑے کا ظاہر کو دیکھنے خیار رؤیۃ ساقط نہ ہوگا بلکہ خیار رؤیۃ ساقط ہونے کے لیے ضروری ہے کہ سارے کپڑے کو کھول کر دیکھے یہ امام زفر رحمہ اللہ کے اقوال ہیں اور اسی پر آج کے زمانے میں فتویٰ ہے۔ [شامی: ج۴رص ۵۸۴، جوہرۃ: ج۱رص۲۳۲]

نظر و کیه بالشراء او بالقبض ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنا کر کچھ خریدنے کے لیے بھیجا تو وکیل کے مبیع کو دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا موکل کو دیکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی کو رسول بنا کر بھیجا تو اس کے دیکھنے سے خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوگا یہ امام اعظم کا مسلک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل بھی رسول کی طرح ہے کہ جس طرح رسول کے دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوتا اسی طرح وکیل کے دیکھ لینے سے بھی خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوتا۔

وکیل ورسول کی تعریف:

رسول وہ ہوتا ہے جس کو مشتری کہے: کہ تو فلاں سے جا کر کہہ کہ وہ تجھے مبیع دے یا تو میرا اس آدمی کی طرف رسول ہے یا یہ کہے: کہ میں نے اس شئی کے قبضے کے لیے تجھے بھیجا اور وکیل وہ ہے جس کو مشتری کہے کہ میں نے تجھے قبضے کا وکیل بنایا یا یہ کہے: کہ تو میری طرف سے قبضے کا وکیل ہو جا۔

صاحبین رحمہما اللہ دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے صرف وکالت کو قبول کیا ہے اور وہ اس کا مالک ہے خیار ساقط کرنے کا اسے وکیل نہیں بنایا اور وہ اس کا مالک بھی نہیں ہے۔لہٰذا وکیل کے دیکھ لینے سے خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوگا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں: کامل۔ناقص۔

کامل: یہ ہے کہ مشتری کسی شئی پر قبضہ کرے اور مشتری نے اس شئی کو دیکھا ہو تو اس صورت میں خیار رؤیۃ ساقط ہو جاتا ہے اور ناقص یہ ہے کہ

مشتری کسی شئی پر قبضہ کرے اور اس شئی کو نہ دیکھے تو اس صورت میں مشتری کو خیار رؤیۃ حاصل ہوگا تو جب مشتری قبضے کی دونوں اقسام کا مالک ہے تو مشتری جس کو وکیل بنائے گا وہ بھی انہیں دونوں کا مالک ہوگا۔ لہٰذا اگر وکیل نے دیکھ کر شئی پر قبضہ کیا تو یہ کامل قبضہ ہے اور خیار رؤیۃ ساقط ہو جائے گا اور اگر بغیر دیکھے کیا تو یہ ناقص قبضہ ہے اور خیار رؤیۃ باقی رہے گا۔

و من رای احد الثوبين ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ پچھلی اصل پر بیان کر رہے ہیں پہلے یہ بات گزر چکی کہ اگر کسی نے مختلف اشیاء خریدی تو جب تک وہ ہر ایک کو نہ دیکھ لے تو اس کا خیار رؤیۃ ساقط نہیں ہوگا۔ لہٰذا جب کسی شخص نے دو کپڑے خریدے اور ان میں سے ایک کو دیکھا اور پھر دونوں کو خرید لیا، پھر اس نے دوسرا کپڑا دیکھا تو اب اگر واپس کرنا چاہے تو دونوں کو واپس کرے صرف دوسرے کو واپس نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ جب خریدتے وقت اس نے دونوں کو نہیں دیکھا تو اس کا خیار رؤیۃ کا حق باقی تھا اور جب تک خیار رؤیۃ ہو اس وقت تک سودا مکمل نہیں ہوتا۔ لہٰذا جب یہ شخص دونوں کپڑے لے گیا تو اس وقت تک سودا مکمل نہیں تھا، پھر جب اس نے دوسرا کپڑا دیکھا اور اس کو واپس کرنا چاہا تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ سودا تو ابھی مکمل نہیں ہوا کیوں کہ سودا اس وقت مکمل ہوتا ہے جب وہ دونوں کپڑوں کو دیکھ کر خریدتا تو اب صرف دوسرے کپڑے کو واپس کرنا یہ سودا مکمل کرنے سے قبل سودا توڑنا ہے اور حدیث میں اس کی ممانعت ہے۔ سو اگر چاہے تو دونوں رکھ لے اور اگر چاہے تو دونوں واپس کر دے۔

و منْ رأى شيئاً، ثم شراه، خير ان وجده متغيراً و الّا لا، و القول للبائع فى عدم تغيره، و للمشترىٰ فى عدم رؤيته۔ اى اذا اشترىٰ شيئاً قد راٰهُ، فقال البائع: انه لم يتغير حتىٰ لا يكون لك الخيار، فالقول للبائع مع حلفه، و لو قال المشترى: لم ارهُ، و لى الخيار، فالقول للمشترى مع الحلف۔ و لو اشترىٰ عدل زطى و قبضه، فباع منه ثوباً، او وهب و سلم، لم يردهُ بخيار رؤية او شرط، بل بعيب۔ الزط جيل من الناس فى سواد العراق، و الثوب الزطى ينسب اليهم، و الاصل فيه ان رد البعض يوجب تفريق الصفقة، و هو قبل التمام لا يجوز، و بعد التمام يجوز، ثم خيار الشرط و الرؤية يمنعان تمام الصفقة، و خيار العيب يمنعه قبل القبض، لا بعدهُ، و هذا لانهٗ اذا شرط الخيار لاحدهما لم يتحقق الرضاء الكامل، و كذا اذا لم ير المشترى مشتراه اما اذا لم يشترط الخيار، او شرط الخيار فاجاز من له الخيار، اوِ المشترى قد رأى المبيع، فرضى به، فبعد ذالك انْ قبض فقد تم الصفقة لحصول الرضاء الكامل، لكن مع ذالك يمكن ان يكون المبيع معيباً، و المشترىٰ لا يرضىٰ به، فيفسخ العقد، فذلك امر متوهم، فلا يمنع تمام الصفقة، و انْ لم يقبض المبيع، فالبيع فى معرض الفسخ، بان يهلك فى يد البائع، فيرتفع العقد، فاذا اجتمع الامران، اى عدم القبض و وجود العيب، فيتقوى احدهما بالاخر، فلا يتم الصفقة، و يظهر هذا فى المسألة التى تاتى، و هى قولهٗ: و لو اشترىٰ عبدين صفقة، و قبض احدهما، و وجد به او بالاخر عيبا۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے کوئی شئی دیکھی پھر اس کو خرید لیا، اس کو اختیار دیا جائے گا اگر اس کو بدلا ہوا پائے ورنہ نہیں اور اس شئی کے نہ بدلنے میں معتبر قول بائع کا ہے اور نہ دیکھنے کے بارے میں معتبر قول مشتری کا ہے۔ یعنی جب کوئی شئی خریدی اور مشتری نے اس کو دیکھا ہوا ہے، پھر بائع نے کہا کہ یہ شئی نہیں بدلی۔ لہٰذا مشتری کے لیے اختیار نہیں ہے تو قسم کے ساتھ معتبر قول بائع کا ہے اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تو قسم کے ساتھ معتبر قول مشتری کا ہے اور اگر کسی نے زطی کپڑے کی گٹھری خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے اس سے ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور حوالے کر دیا تو مشتری اس کو خیار شرط اور رؤیۃ کے ساتھ واپس نہیں کر سکتا بلکہ خیار عیب کی وجہ سے کر سکتا ہے۔ زط عراق کے دیہاتوں میں لوگوں کا ایک قبیلہ ہے اور زطی انہیں کی طرف منسوب ہے اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر بعض کپڑا واپس کرے تو تفریق صفقہ کو ثابت کرتا ہے اور تفریق صفقہ تمام عقد سے قبل جائز نہیں ہے اور تمام ہونے کے بعد جائز ہے، پھر خیار شرط اور رؤیۃ تمام صفقہ کو روکتے ہیں اور خیار عیب قبضے سے قبل روکتا ہے اور قبضے کے

بعد نہیں روکتا اور یہ اس لیے کہ جب شرط خیار ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے رکھا گیا تو رضا کامل ثابت نہیں ہوتی اور اسی طرح مشتری نے اپنی خریدی ہوئی شئی کو نہیں دیکھا۔ بہر حال جب خیار کی شرط نہیں لگائی یا خیار کی شرط لگائی اور جس کے لیے خیار تھا، اس نے اجازت دے دی یا مشتری نے مبیع کو دیکھ لیا، پھر وہ اس پر راضی ہو گیا تو اس کے بعد اگر اس نے قبضہ کر لیا تو صفقہ مکمل ہو گیا رضا کامل کے حاصل ہونے کی وجہ سے لیکن اس کے باوجود ممکن ہے کہ مبیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو پھر عقد فسخ ہو جائے گا سو یہ ایک امر متوہم ہے۔ لہٰذا یہ تمام صفقہ کو نہیں روکتا اور اگر مبیع پر قبضہ نہیں کیا تو بیع فسخ کے کنارے میں ہو گی، اس کی صورت یہ ہے کہ مبیع بائع کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو عقد مرتفع ہو جائے گا۔ سو جب دو امر جمع ہو گئے یعنی قبضہ کا نہ ہونا اور عیب کا پایا جانا لہٰذا ایک کو دوسرے کی وجہ سے طاقت مل گئی سو صفقہ مکمل نہیں ہوا اور یہ اس مسئلے میں ظاہر ہو گا جو آئے گا اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر دو غلاموں کو ایک ہی صفقہ میں خریدا اور ان میں سے ایک پر قبضہ کیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب پایا۔

تشریح:

و من رای شیاء...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئی دیکھی پھر اس شخص نے شئی کو خرید لیا تو اگر یہ شئی بدل گئی ہو تو مشتری کو اختیار ہو گا اور اگر نہ بدلی ہو تو مشتری کو اختیار نہ ہو گا اور اگر بدلنے اور نہ بدلنے میں بائع و مشتری کا اختلاف ہو گیا تو قسم کے ساتھ معتبر قول بائع کا ہو گا اور اگر دیکھنے اور نہ دیکھنے میں اختلاف ہو گیا تو قسم کے ساتھ معتبر قول مشتری کا ہے۔

اب مسئلے کی وضاحت یوں ہے کہ اگر مشتری نے شئی کو خریدنے سے قبل دیکھا تھا اور خریدتے وقت بھی وہ چیز ویسی ہی تھی تو اب مشتری کو یہ شئی لینی پڑے گی اب پہلی رؤیۃ سے مشتری کو اس شئی کے سارے اوصاف کا علم ہو گیا تھا اور اگر اوصاف کا علم نہ ہوتا تو خیار رؤیۃ ہوتا تو جب مشتری کو اوصاف کا علم ہے تو اس کے لیے خیار رؤیۃ ثابت نہیں ہو گا۔ پس یہ بات معلوم ہوئی کہ جب شئی کے اوصاف کا علم ہو تو خیار ثابت نہیں ہو گا اور خیار اس وقت ثابت ہو گا جب اوصاف کا علم نہ ہو، پس اگر شئی اسی حالت پر ہے تو مشتری کو اختیار نہیں ہے۔

اور اگر شئی بدل جائے تو مشتری کو اختیار ہو گا اور اگر بدلنے اور نہ بدلنے میں اختلاف ہو گیا تو معتبر قول بائع کا قسم کے ساتھ ہو گا اس لیے کہ شئی کا پہلی حالت سے بدل جانا یہ حادث ہے یعنی ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے اور مشتری اس کا دعویٰ کر رہا ہے کہ شئی بدل گئی ہے اور بائع اس کا منکر ہے کہ شئی نہیں بدلی اور یہ قاعدہ کہ منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے اور یہ اس وقت ہے جب مدت زیادہ نہ ہو یعنی مشتری کے شئی کو دیکھنے اور خریدنے کی درمیانی مدت لمبی نہ ہو۔ بہر حال اگر درمیانی مدت لمبی ہو جیسے پانچ سال کے بعد مشتری آ کر کہے کہ یہ شئی بدل گئی ہے تو اب معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہو گا کم مدت کا اندازہ ایک ماہ ہے یعنی اگر ایک ماہ سے قبل مشتری آ کر اس شئی کے بدلنے کا دعویٰ کرے تو معتبر قول بائع کا ہو گا اور ایک ماہ کے بعد مشتری آ کر شئی کے بدلنے کا دعویٰ کرے تو معتبر قول مشتری کا ہو گا۔

اور اگر بائع و مشتری کا دیکھنے اور نہ دیکھنے میں اختلاف ہو گیا بائع نے کہا کہ مشتری نے اس کو دیکھا تھا اور مشتری نے کہا کہ میں نے نہیں دیکھا تو اب معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہو گا اس لیے کہ بائع، مشتری کے شئی کے اوصاف پر مطلع ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا انکار کر رہا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے۔

و لو اشتری عدل زطی ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے ''زطی'' کپڑے کی گٹھری خریدی اور اس کو نہیں دیکھا اور اس پر قبضہ کر لیا، پھر اس میں سے ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور مشتری یا موہوب لہ کے حوالے کر دیا تو اب باقی کپڑے خیار رؤیۃ اور خیار شرط کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا بلکہ خیار عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے۔ زط عراق کے دیہاتوں میں سے ایک قبیلے کا نام ہے اور زطی کپڑا بھی ان کی طرف منسوب ہے۔ و الا صل ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ مبیع جب ہم جنس کی اشیاء ہوں تو ان میں سے بعض کو لوٹانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس سے تفریق صفقہ لازم آئے گا اور یہ بات پہلے بھی گزر چکی کہ تفریق صفقہ، صفقہ کے پورا ہونے سے قبل جائز نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث پاک میں اس کی ممانعت آئی ہے۔

وہ امور جن کی وجہ سے صفقہ تام نہیں ہوتا:

جن امور کی وجہ سے صفقہ تام نہیں ہوتا وہ یہ ہیں کہ اگر بیع میں خیار شرط ہو یا خیار رؤیۃ ہو تو صفقہ تام نہیں ہوتا اس لیے کہ جب تک یہ دونوں عقد میں ہیں تو صاحب خیار کی رضا کامل حاصل نہیں ہوئی اور جب تک رضا کامل حاصل نہ ہو تو صفقہ تام نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر مشتری نے خیار شرط نہیں رکھا یا خیار شرط تو رکھا تھا، لیکن پھر اس خیار کی اجازت دے دی یا مشتری نے مبیع کو دیکھ لیا اور مشتری اس مبیع پر راضی بھی ہو گیا تو رضا کامل حاصل ہونے کی وجہ سے صفقہ تو تام ہو گیا، لیکن اب بھی ایک بات کا امکان ہے کہ مبیع میں کوئی عیب نکل آئے اور مشتری اس عیب پر راضی نہ ہو اور وہ عقد کو فسخ کر دے، لیکن یہ ایک وہمی بات ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار نہ ہو گا اور صفقہ تام ہو جائے گا۔ اب اس وہمی صورت کا معتبر نہ ہونا اس وقت ہے جب مشتری مبیع پر قبضہ کرے، بہر حال اگر مشتری نے مبیع پر قبضہ نہ کیا اور مبیع بائع کے پاس موجود رہی اب بیع فسخ کے کنارے میں ہے ہو سکتا ہے کہ مبیع بائع کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو عقد ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا اب دو باتیں جمع ہو گئیں ایک قبضہ نہ ہونا، دوسرے عیب کا پایا جاتا، سو ایک کو دوسرے کی وجہ سے طاقت مل گئی تو صفقہ تام نہیں ہو گا، پھر شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس بات کی وضاحت اگلے مسئلے میں ہو جائے گی۔

......☆☆☆☆☆......

فصل فی خیار العیب

و لمشتری وجد بمشریہٖ عیباً نقص ثمنہٗ عند التجار ردہ، او اخذہٗ بکل ثمنہٖ لا امساکہ و اخذ نقصانہٗ۔ ردہ مبتدأ، و لمشتر خبرہٗ، و نقص ثمنہٗ صفة العیب۔ و الاباق و لو الیٰ مادون سفر، و البول فی الفراش، و سرقہ صغیر یعقل عیب۔ انما قال: "یعقل" لان سرقہ صغیر لا یعقل لیس بعیب۔ و بالغ عیب اخر۔ عطفٌ علی معمولی عاملین مختلفین، و المجرور مقدمٌ۔ او سرق عندھما۔ ای عند البائع و المشتری۔ فی صغرہٖ۔ ای فی صغرہٖ مع الغقل ردہ۔ و ان حدث عندہٗ فی صغرہ و عند مشتریہ فی کبرہٖ لا و جنون الصغیر عیبٌ ابدا، فیرد من جن فی صغرہٖ عندہٗ، ثم عند مشتریہ فیہ او فی کبرہ، و البخر و الذفر و الزنا و التولد منہ عیبٌ فیھا لا فیہٖ، و الکفر عیبٌ فیھما، و الاستحاضة و ارتفاع حیض بنت سبع عشرہ سنة لا اقل عیبٌ۔

ترجمہ:

اس مشتری کے لیے جس نے اپنی خریدی ہوئی شئی میں ایسا عیب پایا جو عیب تاجروں کے نزدیک ثمن کو کم کردے تو وہ اس شئی کو واپس کردے یا سارے ثمن کے بدلے لے لے نہ کہ اس شئی کو روک لے اور اس کا نقصان لے لے، "ردہ" مبتدا ہے اور "لمشتر" اس کی خبر ہے اور "نقص ثمنہ" "عیب" کی صفت ہے اور بھاگنا اگرچہ سفر کی مدت سے کم ہو اور بستر پر پیشاب کرنا اور اس چھوٹے کا چوری کرنا جو عقل رکھتا ہو عیب ہے سوائے اس کے نہیں کہ "یعقل" کہا اس لیے کہ اس چھوٹے کا چوری کرنا جو عقل نہ رکھتا ہو یہ عیب نہیں ہے اور بالغ کا چوری کرنا دوسرا عیب ہے۔ یہ دو مختلف عاملوں کا معمولوں پر عطف ہے اور مجرور مقدم ہے سو اگر اس غلام نے بائع اور مشتری کے پاس اپنے بچپن میں چوری کی یعنی اپنے بچپن میں عقل کے ساتھ تو اس کو واپس کردے اور اگر چوری کرنا بائع کے پاس بچپن میں تھا اور اس کے مشری کے پاس بالغ ہونے کے بعد چوری کی تو یہ عیب نہیں ہے اور چھوٹے کو جنون ہو جانا ہمیشہ کا عیب ہے۔ پس وہ واپس کردے اس شخص کو جس کے پاس صغر میں جنون لاحق ہوا اور اس کے مشتری کے پاس صغر میں یا کبر میں ہوا اور منہ سے بدبو اور بغل سے بدبو آنا اور زنا کرنا اور زنا سے پیدا ہونا باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے اور کفران دونوں میں عیب ہے اور استحاضہ اور حیض کا نہ آنا دس سال کی لڑکی میں عیب ہے اس سے کم میں نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے خیار عیب کو مؤخر کیا اس لیے کہ یہ عقد کو پورا ہونے سے روکتا ہے، پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مشتری مبیع میں عیب پائے تو اس کے لیے اس مبیع کو واپس کرنا بھی جائز ہے یا یہ کہ پوری مبیع کو سارے ثمن کے بدلے رکھ لے۔ یہ جائز نہیں کہ مبیع کو رکھ لے اور عیب کی وجہ سے جو کمی آئی ہو اس کا نقصان لے لے۔

عیب کی تعریف:

عیب وہ ہوتا ہے جو تاجروں کے نزدیک ثمن کی کمی کو ثابت کردے اس لیے کہ تاجر ہی ثمن کے جاننے اور پہچاننے کی جگہ ہیں۔

و ردہ مبتدا...... سے مصنف رحمہ اللہ اس جملے کی ترکیب بتارہے ہیں۔

والاباق و لو مادون السفر ...... سے مصنف رحمہ اللہ عیبوں کو بیان کرر ہے ہیں کہ غلام کا بھاگنا جو چھوٹا ہواور عقل بھی رکھتا ہواور اسی طرح بستر میں پیشاب کر دینا اور غلام کا چوری کرنا یہ سارے کے سارے عیوب ہیں۔و لو بالغ اخر ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کرر ہے ہیں کہ جب یہ تینوں عیوب بچپن میں ہوں تو ان کا سبب اور ہوتا ہے اور اگر یہی عیوب بالغ ہونے کے بعد ہوں تو ان کے اسباب اور ہیں پس بچپن کی حالت میں پیشاب بستر پر کرنا مثانے کی کمزوری کی وجہ سے اور بالغ ہونے کے بعد بستر پر پیشاب کرنا بیماری کی وجہ سے ہے اسی طرح بچپن میں چوری کرنا اور بھاگنا کھیل اور کود کی وجہ سے ہوتا ہے اور بالغ ہونے کے بعد یہ دونوں باطن میں خباثت کی وجہ سے ہوتے ہیں۔ پس بچپن میں جو بھاگنا اور چوری کرنا اور پیشاب کرنا یہ ایک عیب ہے اور بالغ ہونے کے بعد یہ امور کرنا یہ الگ عیب ہے۔ اسی پر تفریع کرتے ہوئے، مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا: فلو سرق عندهما ...... کہ اگر ایک غلام نے بچپن میں بائع کے پاس چوری کی یا بھاگ گیا اور مشتری کے پاس بھی بچپن میں یہی کام کیے تو یہ عیب ہے اور مشتری اس عیب کی وجہ سے واپس کرے گا اس لیے کہ ان دونوں کا سبب ایک ہے اسی طرح ایک غلام میں بالغ ہونے کے بعد یہ عیب بائع کے پاس پائے گئے اور یہی عیب بالغ ہونے کے بعد مشتری کے پاس پائے گئے تو یہ عیب ہے اس لیے کہ ان کے اسباب ایک ہیں اور اگر ایک غلام میں یہ عیوب بالغ ہونے سے پہلے بائع کے پاس پائے گئے اور بالغ ہونے کے بعد یہ عیوب مشتری کے پاس پائے گئے تو چوں کہ ان کے اسباب مختلف ہیں اس لیے کہ یہ علیحدہ عیب شمار ہوں گے۔ لہٰذا جو عیب بائع کے پاس تھا وہ مشتری کے پاس نہیں ہے اس لیے مشتری اس عیب کی وجہ سے غلام کو واپس نہیں کر سکتا۔

نحوی نکتہ:

بالغ عیب آخر عطف علی عاملین ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک مشہور نحوی قاعدے کی طرف اشارہ کرر ہے ہیں وہ قاعدہ یہ ہے "اذا عطف علی عاملین مختلفین لم یجز خلافا للفراء الا فی الدار زید و الحجرة عمر و خلافاً سیبویہ " کہ دو مختلف معمولوں کے دو مختلف عاملوں پر عطف کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ مجرور مقدم ہو۔ شارح رحمہ اللہ کہہ رہے ہیں کہ یہ قاعدہ یہاں پایا جا رہا ہے وہ اس طرح کہ مصنف رحمہ اللہ کے قول والاباق ...... سے "صغیر" تک مبتدا ہے اور یہ عامل ہے اور عیب اس کی خبر ہے اور یہ معمول ہے اب بالغ کا عطف صغیر پر ہو رہا ہے اب یہ پہلے عامل سے مختلف ہے اور عیب آخر کا عطف عیب پر ہو رہا ہے اور یہ پہلے معمول سے مختلف ہے لہٰذا دو مختلف معمولوں کے دو مختلف عاملوں پر عطف ہو رہا ہے اور صغیر مجرور مقدم ہے۔

فان ظهر قديمٌ بعد ما حدث عندهٗ اخر فله نقصانه لا ردهٗ الّا برضیٰ بائعه، كثوب شراءً فقطعه فظهر عيب، و لبائعه اخذهٗ كذالك، فلا يرجع مشتريه ان باعهٗ، اى لا يرجع المشترى بالنقصان ان باعه، لان البائع كان لهٗ ان يقول له: انا اخذهٗ معيبا، فالمشترى بالبيع يكون حابساً للمبيع، فلا يرجع بالنقصان۔ فان خاطهٗ او صبغهٗ احمر او لتَّ السويق بسمن، ثم ظهر عيبهٗ لا ياخذهٗ بائعهٗ، و رجع بنقصانه۔ اى رجع المشترى بنقصان العيب، و لا يكون للبائع ان يقول: انا اخذه معيبا، لاختلاف ملك المشترى بالمبيع، و هو الخيط و الصبغ و السمن۔ كما لو باعه بعد رؤية عيبه۔ اى كما يرجع المشترى بنقصان العيب ان باع الثوب المخيط او المصبوغ او السويق الملتوت بعد رؤية عيبه، لانه بالبيع لم يصر حابساً للمبيع، اذْ قبل البيع لم يكن للبائع اخذه معيباً، لاختلاط ملك المشترى به، فلم يبطل حق الرجوع بالنقصان۔

ترجمہ:

پھر اگر مشتری کے پاس دوسرا عیب پیدا ہونے کے بعد ایک پرانا عیب ظاہر ہوا تو مشتری کے لیے اس کا نقصان لینا جائز ہے، اس شئی کو واپس کرنا جائز نہیں ہے، مگر بائع کی رضا سے جیسے کپڑا ایک شخص نے اس کو خریدا پھر اس کو کاٹا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا اور اس کے بائع کے لیے شئی کو اسی طرح

لینا بھی جائز ہے۔ لہٰذا مشتری کے لیے اس کے نقصان کا رجوع درست نہیں ہے اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یعنی مشتری اس کے نقصان رجوع نہیں کرے گا اگر مشتری نے اس شئی کو فروخت کر دیا اس لیے کہ بائع کے لیے جائز تھا کہ وہ کہہ دیتا کہ میں اس کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں سو مشتری بیع کی وجہ سے مبیع کو روکنے والا شمار ہوا۔ لہٰذا نقصان کا رجوع نہیں کرے گا۔ پھر اگر مشتری نے اس کو (کپڑے) سی لیا یا اس کو سرخ رنگ دے دیا یا ستو کو گھی سے ملا دیا، پھر اس کا عیب ظاہر ہوا تو اس کا بائع اس کو نہیں لے گا اور مشتری اس کے نقصان کا رجوع کرے گا یعنی مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا اور بائع کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں اس شئی کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں مشتری کی ملک کے مبیع کے ساتھ ملنے کی وجہ سے اور وہ دھاگہ اور رنگ اور گھی ہے جیسا کہ اگر مشتری نے اس کا عیب دیکھنے کے بعد اس کو بیچ دیا یعنی مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا اگر مشتری نے سلا ہوا کپڑا یا رنگا ہوا کپڑا یا گھی سے ملے ہوئے ستوان میں عیب دیکھنے کے بعد فروخت کر دیے اس لیے کہ مشتری بیع کی وجہ سے مبیع کو روکنے والا شمار نہیں ہوگا کیوں کہ بیع سے پہلے بھی بائع کے لیے اس شئی کو عیب کی حالت میں لینا جائز نہ تھا مشتری کی ملک کے مل جانے کی وجہ سے لہٰذا نقصان کے رجوع کا حق باطل نہیں ہوا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مشتری کے پاس عیب ظاہر ہونے کے بعد ایک پرانا عیب بھی ظاہر ہو گیا جو بائع کے پاس تھا جیسے کسی نے کپڑا خریدا پھر اس کو کاٹ لیا پھر اس میں کوئی پرانا عیب دیکھا اب چوں کہ کاٹنا مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے۔ لہٰذا مشتری اس کپڑے کا نقصان لے سکتا ہے۔ نقصان معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ شئی کی قیمت عیب سے سالم ہونے کی لگائی جائے پھر عیب کے ساتھ لگائی جائے جیسے کپڑا عیب کے بغیر ۱۰۰ روپے کا ہے اور عیب کے ساتھ ۹۰ روپے کا ہے، پس ۱۰ روپے فرق نکلا اب دیکھا جائے کہ مشتری نے یہ کپڑا بائع سے کتنے روپے کے بدلے لیا تھا اگر مشتری نے بائع سے ۸۰ روپے کا لیا تھا تو اب جو ۱۰ روپے کا فرق نکلا ہے وہ پوری قیمت کا عشر ہے۔ لہٰذا جب مشتری نے اس کو ۸۰ روپے کے بدلے لیا ہے تو اس کا عشر ۸ روپے ہے۔ لہٰذا عشر ۸ روپے کا رجوع کرے گا مشتری عیب والی شئی بائع کو اس لیے واپس نہیں کر سکتا کہ اس میں ضرر ہے اس لیے کہ بائع نے جب شئی کو مشتری کے حوالے کیا تھا تو وہ شئی اس عیب سے پاک تھی جو مشتری کے پاس پیدا ہوا ہے۔ لہٰذا اب بائع کو واپس کرنے میں ضرر ہے۔ ہاں البتہ اگر بائع خود اس عیب والی شئی کے لینے پر راضی ہو جائے تو مشتری اس کو دے دے اس لیے کہ وہ خود اپنے اوپر ضرر لازم کر رہا ہے چوں کہ بائع کے لیے عیب والی شئی کو لینا بھی جائز ہے۔ لہٰذا اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا تو پھر نقصان کا رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ مشتری کے فروخت کرنے سے قبل بائع کے لیے اس کو لینا جائز تھا اور بائع یہ کہہ سکتا تھا کہ میں اس کو عیب کی حالت میں لیتا ہوں جب کہ مشتری کے فروخت کرنے کے بعد بائع کے لیے اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو لیتا ہوں سو فروخت کرنے کی وجہ سے مشتری مبیع کو روکنے والا ہوا۔ لہٰذا عیب کے نقصان کا رجوع نہیں کرے گا۔

فان خاطه او صبغه احمر...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کا تعلق تو گزشتہ مسئلے سے ہے، لیکن اس مسئلے کے بیان سے قبل ایک فائدہ لکھ دیتا ہوں جس کا پڑھنا مفید ہے۔

فائدہ:

مبیع میں ہونے والی زیادتی دو قسم پر ہے یا تو مبیع سے متصل ہوگی یا پھر منفصل ہوگی ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو مبیع کے اندر سے پیدا ہوئی ہوگی یا مبیع کے باہر سے پیدا ہوگی۔ لہٰذا وہ زیادتی جو مبیع سے متصل بھی ہو اور مبیع سے ہی پیدا ہوئی ہو جیسے موٹا ہونا، خوبصورت ہونا سو ایسی زیادتی مبیع کے واپس لوٹانے کے لیے مانع نہیں ہے اور اگر متصل ہو اور مبیع سے پیدا نہ ہوئی ہو، جیسے رنگ دھاگہ وغیرہ سو ایسی زیادتی مبیع کے عیب کی وجہ سے واپس لوٹانے کے لیے مانع ہے اور اگر زیادتی مبیع سے منفصل ہو اور مبیع سے پیدا ہوئی ہو جیسے بچہ، پھل وغیرہ سو یہ زیادتی بھی مبیع کے واپس لوٹانے کے لیے مانع ہے

اور وہ زیادتی جو منفصل ہو اور مبیع سے پیدا بھی نہ ہوئی ہو جیسے جانور کی کمائی یا کرایہ وغیرہ تو یہ زیادتی مبیع کے لوٹانے میں مانع نہیں ہے۔ [بحر الرائق]

اب اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کپڑا خریدا پھر اس کو سی دیا یا اس کو رنگ دیا یا ستو کو گھی سے ملا دیا، اس کے بعد مشتری نے اس میں ایک پرانا عیب دیکھا تو اب مشتری کے لیے اس کو واپس کرنا صحیح نہیں ہے۔ بلکہ مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا زیادتی کے سبب سے مبیع کو واپس نہیں کر سکتا، اس لیے کہ فسخ کرنا اصل مبیع پر زیادتی کے ساتھ ہوگا یا زیادتی کے بغیر ہوگا اور یہ دونوں صورتیں نہیں ہو سکتیں اس لیے کہ زیادتی کے بغیر مبیع کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ زیادتی مبیع سے الگ نہیں ہو سکتی جیسا کہ دھاگہ اور گھی وغیرہ ہے اور زیادتی کے ساتھ بھی مبیع کو واپس کرنا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ زیادتی مبیع نہیں ہے اور فسخ صرف مبیع پر ہوتا ہے تو جب یہ دونوں صورتیں ثابت نہیں ہو سکتیں تو مشتری سے ضرر دور کرنے کی ایک ہی صوت رہ گئی ہے، وہ یہ کہ مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کرے اور مبیع اپنے پاس رکھے، شارح رحمہ اللہ نے بھی یہی علت بیان کی ہے کہ واپس کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ مشتری کی ملک مبیع سے مل گئی ہے اور وہ دھاگہ اور گھی وغیرہ ہے اب اگر مشتری ایسی زیادتی اور عیب کو دیکھ لینے کے بعد بھی مبیع کو فروخت کر دے تو پھر مشتری کے لیے رجوع کا حق ثابت ہے، یعنی فروخت کرنے سے قبل بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق تھا اور فروخت کرنے کے بعد بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق تھا جب کہ پہلے مسئلے میں جب مشتری نے کپڑے کو صرف کاٹا تھا تو فروخت کرنے سے قبل رجوع کا حق ہے اور فروخت کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہے اس لیے کہ وہاں بائع کے لیے مبیع کو لینا بھی درست تھا جب کہ اس مسئلے میں (یعنی کپڑے کو سینے کے بعد یا ستو کو گھی میں ملانے کے بعد) بائع کے لیے مبیع کو لینے کا حق حاصل ہی نہیں ہے تو مشتری کا فروخت کرنا یا فروخت نہ کرنا برابر ہے۔ سو رجوع کا حق حاصل ہے اور دونوں صورتوں فرق کے لیے ایک اصل اور بیان کرتا ہوں۔

اصل:

اصل یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جس میں مبیع مشتری کی ملک پر قائم ہو اور اس مبیع کو بائع کی رضا سے واپس کرنا ممکن ہو تو اگر مشتری اس کو اپنی ملک سے نکال دے تو اس کے لیے عیب کے رجوع کا حق نہیں ہے۔ (جیسا کہ پہلی صورت جس میں کپڑے کو صرف کاٹا) اور ہر وہ جگہ جس میں مبیع مشتری کی ملک پر قائم ہو اور اس کو بائع کی رضا سے بھی واپس کرنا ممکن نہ ہو تو اگر مشتری اس کو اپنی ملک سے نکال دے تو پھر عیب کے نقصان کا رجوع کرے گا (جیسا کہ کپڑے کو سی لینے کی صورت میں اور ستو کو گھی میں ملانے کی صورت میں)۔

او اعتقهٗ قبلها مجانا، او دبره او استولدها، او مات عندهٗ قبلها۔ ای قبل رؤیة العیب۔ صورة المسائل انه اعتق المشتری العبد مجانا، او دبرهٗ او استولد المشتراة، او مات المشتریٰ فی ید المشتری، ثم اطلع علی عیب رجع بالنقصان۔ و ان اعتقهٗ علیٰ مال، او قتلهٗ، او اکل الطعام کله او بعضهٗ، او لبس الثوب فتخرق لم یرجع۔ الحاصل ان الموت لا یبطل الرجوع بنقصان العیب، لانه لا صنع للمشتری فیه، و الاعتاق مجانا لا یبطلهٗ ایضاً استحسانا، و القیاس ان یبطلهٗ، لان الاعتاق لصنعه، فصار کالتقل، و وجه الاستحسان، ان للاعتقاق له شبهان: شبهٌ، بالقتل فی انهٗ بصنع المشتری، و شبهٌ بالموت فی ان الاصل فی الأدمی الحریة، فکان الملك موقتا الیٰ زمان العتق، فهو عود الی الحالة الاصلیة، فان کان بعد رؤیة العیب اعتبر ذلك الشبهة، فلا رجوع لهٗ، بخلاف الموت بعد رؤیةِ العیب، فَاِنَّ حق الرجوع فیه ثابتٌ له۔ و انُ کان قبل رؤیة العیب اعتبر هٰذه الشبهة، حتی یکون له فیه حق الرجوع، و اما المسائل الأخر فلا رجوع بالنقصان فیها۔

ترجمہ:

یا مشتری اس کو عیب کے دیکھنے سے قبل مفت میں آزاد کر دے یا اس کو مدبر بنا دے یا اس کو ام ولد بنا دے یا غلام مشتری کے پاس عیب کے دیکھنے

سے قبل مرجائے یعنی عیب کے دیکھنے سے قبل، مسائل کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام کو مفت میں آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا یا خریدی ہوئی باندی کو ام ولد بنادیا یا خریدی ہوئی شئی مشتری کے قبضے میں مرگئی پھر مشتری عیب پر مطلع ہوا تو نقصان کا رجوع کرے گا اور اگر مشتری نے اس کو مال پر آزاد کیا یا اس کو قتل کردیا یا سارا کا سارا یا بعض کھانا کھالیا یا کپڑا پہنا، پھر وہ پھٹ گیا تو رجوع نہیں کرے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ موت عیب کے نقصان کے رجوع کو باطل نہیں کرتی، اس لیے کہ مشتری کا اس میں کوئی فعل نہیں ہے اور مفت میں آزاد کرنا بھی رجوع کو باطل نہیں کرتا اس لیے کہ مشتری کا اس میں کوئی فعل نہیں ہے اور قیاس یہ ہے کہ مفت میں آزاد کرنا رجوع کو باطل کرے اس لیے کہ آزاد کرنا مشتری کے فعل کی وجہ ہے سو یہ قتل کی طرح ہوگیا استحسان کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کی دو مشابہت ہیں ایک مشابہت قتل کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ آزاد کرنا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہوتا ہے اور ایک مشابہت موت کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ اصل آدمی میں آزاد ہونا ہے سو ملک آزادی کے زمانے تک موقت تھی۔ لہٰذا آزاد ہونا حالتِ اصلی کی طرف لوٹنا ہے، پھر اگر آزاد کرنا عیب کے دیکھنے کے بعد ہو تو قتل والے شبہے کا عتبار کیا جائے گا سو مشتری کے لیے رجوع نہیں ہے۔ بخلاف اس موت کے جو عیب دیکھنے کے بعد ہو کیوں کہ رجوع کا حق اس میں ثابت رہتا ہے اور اگر آزاد کرنا عیب کے دیکھنے سے قبل ہو تو موت والے شبھے کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا مشتری کے لیے اس میں رجوع کا حق ہوگا۔ بہر حال دوسرے مسائل تو ان میں نقصان کا رجوع نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے غلام یا باندی خریدی پھر اس کو بغیر عوض (مفت) میں آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا (مدبر وہ غلام یا باندی جس کو آقا کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) یا باندی کو خریدنے کے بعد مولیٰ نے اس سے وطی کی جس سے بچہ پیدا ہوگیا اور باندی ام ولد بن گئی یا وہ غلام یا باندی مشتری کے پاس مرگئے۔ جب کہ یہ سارے کام (آزد کرنا، مدبر بنانا، ام ولد بنانا، مرجانا) عیب کے دیکھنے سے قبل ہوئے تو اب مشتری کا بائع سے عیب کے نقصان کا رجوع کرنا جائز ہے۔ نقصان کے معلوم کرنے کا وہی طریقہ ہے جو پہلے گزرا یعنی پہلے اس غلام کی بلاعیب ہونے کی صورت میں قیمت لگائی جائے پھر عیب کے ساتھ لگائی جائے جو فرق نکلے اس کو ثمن پر حساب کرلیا جائے۔

رجوع کی دلیل:

موت کے بعد اور بغیر عوض سے آزاد کرنے کے بعد عیب دیکھ لینے کی صورت میں نقصان کا رجوع مشتری کے لیے کیوں ثابت ہے، اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ''الحاصل ان الموت'' سے دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ موت کی وجہ سے رجوع کا حق نہ ہو تو اس سے مشتری کو ضرر ہوگا اس شئی کی وجہ سے جس میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہے اور وہ شئی موت ہے۔ لہٰذا مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔ بہر حال آزاد کرنے کے بعد بھی رجوع کا حق باطل نہیں ہوتا۔ یہ استحسان کا تقاضہ ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ آزاد کرنا اس کا اپنا فعل ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اعتاق کی دو مشابہت ہیں۔ ایک مشابہت قتل کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ جس طرح قتل کرنا مشتری کا اپنا فعل ہے اسی طرح آزاد کرنا بھی اس کا اپنا فعل ہے تو جیسے قتل کرنے کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہے، اسی طرح آزاد کرنے کے بعد بھی مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے اور اعتاق کی دوسری مشابہت موت کے ساتھ اس بارے میں ہے کہ اعتاق ملک کو ختم کرنے والا ہے اس لیے کہ آدمی میں اصل یہ ہے کہ وہ ملک کا محل نہیں ہے یعنی آدمی میں اصل آزاد ہونا ہے تو جب آدمی غلام ہوگیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ ملک اصل نہیں ہے بلکہ یہ ملک اعتاق تک موقت ہے یعنی اعتاق آدمی کو حالتِ اصلی کی طرف لوٹانے والا ہے تو یہ اعتاق موت کے مشابہ ہوا کہ جیسے زندگی انسان میں اصل نہیں ہے کہ ہمیشہ زندہ ہی رہے گا تو موت زندگی کو ختم کردیتی ہے اور آدمی کو اصل کی طرف لوٹادیتی ہے تو جس طرح موت کے بعد مشتری کے لیے رجوع کا حق ہوتا ہے، اسی طرح اعتاق کے بعد بھی ہونا چاہیے تو جب اعتاق کی موت کے ساتھ مشابہت تقاضہ کررہی ہے کہ رجوع کا حق ہونا چاہیے اور اعتاق کی قتل کے ساتھ مشابہت تقاضہ کررہی ہے کہ رجوع کا حق نہیں ہونا چاہیے

اور دونوں مشابہت کا ایک ساتھ اعتبار نہیں کر سکتے اور نہ ہی دونوں مشابہت کو چھوڑ سکتے ہیں اور ہر ایک کا اعتبار کرنا ضروری ہے تو اس کی صورت یہ ہوئی کہ اعتاق اگر عیب کو دیکھ لینے کے بعد واقع ہوا تو قتل والے شبہے کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری کے لیے رجوع کا حق نہ ہو گا بخلاف موت کے جو عیب دیکھ لینے کے بعد واقع ہو کیوں کہ اس موت سے رجوع کا حق باطل نہیں ہو گا اور اگر اعتاق عیب کو دیکھ لینے سے قبل ہو تو موت والے شبہے کا اعتبار کیا جائے گا اور مشتری کے لیے رجوع کا حق ہو گا۔

نکتہ:

مصنف رحمہ اللہ اگر "مات عندہ قبلها" کی جگہ "هلاك عندہ قبلها" فرماتے ہیں تو یہ زیادہ بہتر تھا اس لیے کہ یہ آدمی کے علاوہ کو شامل ہو جاتا ہے، کیوں کہ موت صرف آدمی میں ہوتی ہے اور ہلاک ہونا باقی اشیاء میں بھی ہوتا ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ مبیع کا ہلاک ہو جانا رجوع کے حق کو باطل نہیں کرتا خواہ عیب دیکھنے سے قبل ہلاک ہو یا عیب دیکھنے کے بعد ہلاک ہو اور اعتاق اگر عیب کے دیکھنے سے قبل ہو تو رجوع کو باطل نہیں کرتا اور اگر عیب کے دیکھنے کے بعد ہو تو رجوع کے حق کو باطل کر دیتا ہے۔

و اما المسائل الاخر ...... سے شارح رحمہ اللہ کی مراد "وان اعتقه علی مال او قتله" ...... والے مسائل ہیں کہ اگر مشتری نے غلام کو قتل کر دیا یا اس کو مال کے عوض آزاد کر دیا تو اس کے لیے رجوع کا حق نہ رہا اور اسی طرح کھانا کھا لینے بعد پتہ چلا کہ اس میں عیب تھا تو رجوع کا حق نہیں ہے یا کپڑا پہنا، پھر وہ پھٹ گیا تو پھر اس میں عیب معلوم ہوا تو رجوع کا حق نہیں ہے۔

اصل:

ان جیسے مسائل میں اصل یہ ہے کہ جب واپس کرنا مشتری کے کسی ایسے فعل کی وجہ سے ممنوع ہو جائے جو مشتری کے ذمے ہو تو اب مشتری کے لیے رجوع کا حق نہیں رہتا جیسے قتل کرنا، غیر کو مالک بنانا اور اگر واپس کرنا مشتری کے فعل کی وجہ سے ممنوع نہ ہو جیسے ہلاک ہو جانا تو مشتری کے لیے رجوع کا حق باقی رہتا ہے۔

اختلاف:

شارح رحمہ اللہ نے طعام کے مسئلے میں اختلاف کو ذکر نہیں کیا متن میں جو طعام کے مسئلے کو ذکر کیا گیا ہے کہ رجوع نہیں کرے گا یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر سارا کھانا کھا لیا پھر عیب معلوم ہوا تو رجوع نہیں ہے۔ اگر بعض کھانا کھایا اور عیب پایا تو نقصان کا رجوع کرے گا اور فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے۔ پھر صاحبین رحمہما اللہ کا بھی آپس میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سارے پیسے واپس لے لے گا اور جو کھانا بچ گیا ہے وہ بھی واپس نہیں کرے گا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جتنا کھایا ہے، اس کا رجوع کرے گا اور جو بچ گیا ہے، وہ بائع کو واپس کر دے گا اور اس میں فتویٰ امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر ہے اور امام صاحب رحمہ اللہ کا صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کھانا ایک برتن میں ہو اور اگر دو برتنوں میں ہو تو دوسرے برتن کو ثمن کے بدلے واپس کر دے۔ [شامی: ج۵/ص۲۲]

فوائد و قیود:

مصنف رحمہ اللہ نے طعام کی قید لگائی، اس لیے کہ اگر ایک شخص نے انگور کی بیل انگوروں کے ساتھ خریدی اور اس میں سے کچھ انگور کھائے اور ان میں عیب پایا تو انگور کی بیل کو واپس کرنا جائز ہے۔ [بحر الرائق]

و ان شریٰ بیضا او بطیخا او قثاء او خیاراً او جوزاً، فکسر، فوجد فاسداً، فلهٗ نقصانهٗ فی المنتفع به، و کل ثمنهٖ فی غیرہ، و من باع مشریهٗ، و رد علیه بعیب بقضاء بِاقرار او ببینة او نکول، رد علی بائعه، و ان رد برضاهٗ لا۔ اشتریٰ شیئاً، ثم باعهٗ، فادعی

المشتری الثانی عیباً علی المشتری الاول، و اثبتَ ذلك بالبینة او بالنکول او بالاقرار، فقضی القاضی، فرد علی بائعہ، کان له ان یخاصم البائع الاول، قال فی الهدایة: معنی القضاء بالاقرار فاثبت بالبنیة فان قیل المشتری الاول اذا انکر اقرارہٗ بالعیب، صار کانه اقر عند القاضی فان الثابت فاثبت هذا بالبینة، کالثابت عیانا، فینبغی ان لا یکون له ولایة الرد علی البائع الاول، سواءٌ اقر عند القاضی او انکر اقرارہٗ فیثبت بالبینة، لان الاقرار حجةٌ قاصرةٌ، فای فائدة فی قوله: معنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار؟ قلنا: نحن لم نجعل الاقرار حجة متعدیة، و لم نقل ان الرد علی المشری الاول ردٌّ علی بائعہ، بل له ان یخاصم بائعہٗ، فان المشتری الثانی اذا اثبت ان العیب کان فی ید المشتری الاول ورد علیه، فالمشتری الاول ان اثبت ان العیب کان فی ید بائعہ رد علیه، و الا فلا، والفرق بین اقرارہ عند القاضی و بین اثبات اقرارہ بالبینة انه اذا اقر عند القاضی یکون طائعا فی اخذ المبیع، فصار کما اشتریٰ من المشتری الثانی، فلا یکونُ له و لایة الرد علی البائع الاول اما اذ انکر اقرارہ بالعیب فیثبت بالبنیة لم یکن طائعا فی الاخذ، فیکون اخذہٗ بحکم الفسخ کانه لم بیع، فیکون له المخاصمة مع بائعہ، و قد قیل: هذه المسألة فیما اذا ادعیٰ المشتری الثانیُ علی المشتری الاول ان العیب کان فی ید البائع الاول، فحینئذٍ للمشتری الاول ان یخاصم علی بائعہ، اما اذا ادعیٰ ان العیب کان فی ید المشتری الاول، فلیس له ان یخاصم علی بائعه، اقول: فیه نظرٌ، لانه اذا ادعیٰ ان العیب کان فی ید البائع الاول، و اقام علیه البینة، و قضیٰ علی المشتری الاول، فهٰذا القضاء لیس قضاء علی البائع الاول، و هذه البینة لم تقم علی البائع الاول، و لا علی نائبہ، لان ما یدعی علی الغائب لیس سببا لما یدعی علی الحاضر۔

ترجمہ:

اوراگرایک شخص نے انڈہ یاخربوزہ یاتریاکھیرایااخروٹ خریداپھراس کوتوڑاتواس کوخراب پایاتومشتری کے لیےاس کانقصان لیناجائزہےاس شئی میں جس سے نفع اٹھایاجاسکتاہے۔(یعنی ساری خراب نہیں ہے، بلکہ کچھ خراب ہےاورکچھ صحیح ہےتونقصان لے لے)اورسارےثمن کارجوع کرلےاس کےعلاوہ میں(یعنی اگرشئی ساری خراب ہوتوپورےثمن کارجوع کرلے)اورجس شخص نےاپنی خریدی ہوئی شئی کوفروخت کردیااور اس پرعیب کی وجہ سےواپس کردی گئی اقرارکی قضاءکی وجہ سےیابینہ کی وجہ سےیاقسم کھانےسےانکارکی وجہ سےتووہ اس کےبائع پرلوٹادےاوراگر اس کی رضاءسےلوٹائی گئی تواس کےبائع کوواپس نہ کرےایک آدمی نےکوئی شئی خریدی، پھراس کوفروخت کردیاپھرمشتری ثانی نےمشتری اول پر عیب کادعویٰ کیااوراس عیب کوبینہ یانکول یااقرارسےثابت کردیا، پھرقاضی نےفیصلہ کردیاسومبیع بائع ثانی کوواپس کردی گئی توبائع ثانی کےلیے جائزہےکہ وہ بائع اول سےجھگڑاکرے، ہدایہ میں فرمایاکہ’’قضا بالاقرار‘‘کےمعنی یہ ہیں کہ بائع ثانی نےاقرارکاانکارکیا، پھرمشتری ثانی نےاس کےاقرارکوبینہ سےثابت کیاپھراگرکہاجائےکہ مشتری اول نےجب اپنےعیب کےاقرارکاانکارکیا، پھرمشتری ثانی نےاس کوبینہ سےثابت کیاتو یہ ایسےہوگیاگویامشتری اول نےقاضی کےپاس اقرارکیاکیوں کہ جوشئی بینہ سےثابت ہووہ اس شئی کی طرح ہےجوآمنےسامنےثابت ہو۔سو مناسب یہ ہےکہ مشتری اول کےلیےبائع اول پرواپس کرنےکی ولایت نہ ہو، برابرہےکہ مشتری اول قاضی کےپاس اقرارکرےیااپنےاقرارکا انکارکرےپھرمشتری ثانی اس کوبینہ سےثابت کرےاس لیےکہ اقرارحجت قاصرہ ہےپھرہدایہ کےاس قول کاکیافائدہ کہ’’قضا بالاقرار‘‘کامعنی یہ ہےکہ اس نےاپنےاقرارکاانکارکیا.....‘‘ہم نےکہاکہ ہم نےاقرارکوحجت متعدیہ نہیں بنایااورنہ ہی ہم نےیہ کہاکہ مشتری اول پرواپس کرنااس کےبائع پرواپس کرناہوگابلکہ مشتری اول کےلیےجائزہےکہ وہ اس کےبائع سےجھگڑےکیوں کہ مشتری ثانی نےجب اس بات کوثابت کیاکہ عیب مشتری اول کےہاتھ میں تھااورشئی کواس پرواپس کردیاتومشتری اول اگریہ بات ثابت کردےکہ عیب اس کےبائع کےقبضےمیں تھاتواس کو واپس کردےورنہ نہیں اورمشتری اول کےقاضی کےپاس اقرارکرنےاوراس کےاقرکوبینہ سےثابت کرنےکےدرمیان فرق یہ ہےکہ جب

مشتری اول نے قاضی کے پاس اقرار کیا تو وہ مبیع کے لینے میں راضی ہے تو یہ اس طرح ہوا جیسے اس نے مشتری ثانی سے اس کو خریدا ہے۔ لہٰذا مشتری اول کے لیے بائع اول پر واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے۔ بہرحال جب اس نے اپنے عیب کے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کو بینہ سے ثابت کیا تو وہ مبیع کے لینے میں راضی نہیں ہے تو اس کا لینا فسخ کا حکم ہوگا گویا کہ مشتری اول نے فروخت ہی نہیں کیا تھا تو مشتری اول کے لیے اس کے بائع سے جھگڑا کرنے کی گنجائش ہے اور تحقیق کہا گیا کہ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی مشتری اول پر اس بات کا دعویٰ کرے کہ عیب بائع اول کے قبضے میں تھا تو اس وقت مشتری اول کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے بائع سے جھگڑا کرے۔ بہرحال جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب مشتری اول کے ہاتھ میں تھا تو اب مشتری ثانی کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس کے بائع سے جھگڑے (شارح فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے، اس لیے کہ جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب بائع اول کے پاس تھا اور اس پر بینہ بھی قائم کردی اور قاضی نے مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی کردیا تو یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف فیصلہ شمار نہیں ہوگا اور یہ بینہ نہ تو بائع اول پر قائم ہوئی اور نہ اس کے نائب پر اس لیے کہ وہ شئی جس کا غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب نہیں ہے۔

تشریح:

شارح رحمہ اللہ ''و من باع مشریہ'' کے مسئلے کے تحت کچھ امور بیان کررہے ہیں۔(۱) صورت مسئلہ (۲) ہدایہ کی عبارت پر اشکال وجواب (۳) اس مسئلے کے بارے میں ایک مذہب اور اس پر ہونے والی نظر۔

صورت مسئلہ:

شارح رحمہ اللہ ''اشتری شیئاً ......'' سے صورت مسئلہ بیان کی جس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ زید نے عمرو سے کوئی شئی خریدی پھر زید نے یہ شئی خالد کو بیچ دی، پھر خالد نے شئی پر قبضہ کرنے کے بعد عیب پایا تو خالد نے زید پر عیب کا دعویٰ کیا کہ یہ عیب تمہارے پاس تھا، پھر خالد نے اس عیب کے وجود پر بینہ قائم کی کہ یہ عیب زید کے پاس تھا یا پھر خالد کے پاس عیب کے وجود پر بینہ نہ تھی تو قاضی نے زید سے قسم اٹھانے کو کہا تو زید نے انکار کردیا یا پھر خالد کے قاضی پاس آنے سے پہلے زید نے عیب کے موجود ہونے کا اقرار کیا تھا لیکن پھر بعد میں زید نے اقرار سے انکار کردیا تو خالد نے قاضی کے پاس زید کے اقرار کو ثابت کردیا'' ان ساری صورتوں (یعنی عیب پر بینہ قائم ہو یا قسم سے انکار یا اقرار کو قاضی کے سامنے ثابت کیا) میں قاضی نے زید کے خلاف فیصلہ کردیا پھر خالد نے مبیع زید کے حوالے کردی تو اب زید کے لیے جائز ہے کہ عمرو سے جاکر اس عیب کے بارے میں جھگڑے اور اگر زید نے خالد سے مبیع قاضی کے فیصلے کے بغیر خود ہی لے لی یعنی خالد نے جب عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو زید نے اس سے مبیع لے لی تو اب زید مبیع کے بارے میں عمرو سے جھگڑا نہیں کرسکتا۔

ہدایہ کی عبارت:

متن میں یہ جو عبارت آئی کہ ''رد علیہ بعیب بقضاء باقرار'' اس کا مطلب صاحب ہدایہ نے یہ بتایا ہے کہ اقرار کے ساتھ فیصلہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ مشتری اول نے پہلے عیب کے وجود کا اقرار کیا اور بعد میں اس اقرار کا انکار کردیا پھر مشتری ثانی، مشتری اول کو قاضی کے پاس لے گیا اور اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا۔ صاحب ہدایہ کے نزدیک ''بقضاء باقرار'' کا مطلب یہ ہے، اب یہ بات کہ صاحب ہدایہ نے اس کی تاویل اس طرح کیوں کی۔ اس لیے کہ اگر مشتری اول پہلے عیب کا اقرار کرنے کے بعد انکار نہ کرتا تو قاضی تک جانے کی نوبت ہی نہ آتی اور قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی مشتری اول اقرار کی وجہ سے شئی کو واپس لے لیتا اور اگر اقرار کی وجہ سے مشتری اول شئی کو واپس لے لیتا تو مشتری اول کے بائع سے عیب کے بارے میں جھگڑنے کی گنجائش نہ رہتی جب کہ مصنف نے فرمایا ہے کہ مشتری ثانی اگر مشتری اول کو شئی اقرار کے فیصلے کی وجہ سے واپس کرے تو مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنے کی گنجائش ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ متن لفظ ''بقضا باقرار'' سے مطلق اقرار نہیں

ہے بلکہ اقرار کرنے کے بعد انکار کیا پھر اس کے اقرار کو قضاء سے ثابت کیا گیا۔

ہدایہ کی عبارت پر ہونے والا اشکال:

فان قیل المشتری الاول ...... سے شارح رحمہ اللہ ہدایہ کی عبارت پر ہونے والے اشکال کو ذکر کر رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ مشتری اول نے جب اقرار کرنے کے بعد اپنے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کے اقرار کو قاضی کے پاس گواہی سے ثابت کیا تو جب مشتری اول کا اقرار گواہی سے ثابت ہو گیا تو یہ اس طرح ہو گیا گویا مشتری اول نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا ہے، اس لیے کہ جو شئی گواہی سے ثابت ہو وہ اس شئی کی طرح ہے جو آمنے سامنے ثابت ہو تو جب مشتری اول کے اقرار کو قاضی کے پاس ثابت کرنا ایسے ہی ہے جیسے مشتری اول نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا ہو تو مناسب یہ تھا کہ مشتری اول کے لیے بھی بائع کو شئی واپس کرنے کی ولایت نہ ہو چاہے مشتری اول خود قاضی کے پاس اقرار کرے یا اس نے اقرار کے بعد انکار کیا، پھر اس کے اقرار کو قاضی کے پاس ثابت کیا جائے۔ اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے، حجت قاصرہ کا مطلب یہ ہے کہ اقرار سے جو ضرر ہو اس کو صرف اقرار کرنے والا اٹھائے گا کسی اور پر اس کے اقرار کی وجہ سے کچھ نہ ثابت ہو گا تو جب مشتری اول کے قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اقرار کا انکار کرنے کے بعد اس کے اقرار کو ثابت کیے جانے میں کوئی فرق نہیں ہے یعنی دونوں کا حکم ایک ہے کہ مشتری اول کے لیے بائع کو شئی واپس کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے تو پھر صاحب ہدایہ نے بقضا باقرار کی یہ تاویل کیوں کہ مشتری اول نے اقرار کے بعد انکار کیا پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا گیا۔

اشکال و جواب:

قلنا نحن له نجعل ...... سے شارح اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کی تقریر یہ ہے کہ جیسا کہ اعتراض کرنے والا اپنے اعتراض سے یہ بات ثابت کر رہا تھا کہ تم نے اقرار کو حجت متعدیہ بنایا (حجت متعدیہ وہ ہے کہ جس کا دوسرے پر بھی اثر ہو جیسے گواہی وغیرہ) اور اقرار کو حجت متعدیہ بنانے کی وجہ سے تم نے کہا کہ مشتری اول کو بائع پر واپس کرنے کی ولایت حاصل ہے تو اسی بات کا جواب دیتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ہم نے اقرار کو حجت متعدیہ نہیں بنایا اور نہ ہی ہم یہ کہتے ہیں کہ جب مشتری ثانی نے مشتری اول کو مبیع واپس کی تو مشتری اول بائع کو واپس کر دے۔ جیسا کہ معترض اقرار کے حجت متعدیہ ہونے سے سمجھا ہے بلکہ ہم نے یہ کہا کہ جب مشتری ثانی، مشتری اول کو شئی واپس کر دے تو مشتری اول کے لیے بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ بائع سے جھگڑا کرے اگر وہ عیب اس کے پاس ثابت کر دے تو اس کو واپس کر دے ورنہ نہیں۔ باقی ہدایہ کی عبارت پر یہ اشکال کہ قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اقرار کے انکار کرنے کے بعد اس کو قاضی کے پاس ثابت کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تو ان میں فرق کیوں کیا گیا کہ مشتری اول اگر خود اقرار کرے تو اس کے لیے واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اگر اپنے اقرار کا انکار کرے پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا جائے تو مشتری اول کے لیے بائع کو واپس کرنے کی ولایت ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ نے والفرق بین اقرارہ ...... سے دیا کہ قاضی کے پاس اقرار کرنے اور اس کے اقرار کو گواہی کے ساتھ ثابت کرنے کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب مشتری اول قاضی کے پاس خود اقرار کرے تو وہ مبیع کو لینے میں راضی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے مشتری اول نے مشتری ثانی سے اس شئی کو خریدا ہے تو اب مشتری اول کے لیے بائع کو واپس کرنے کی ولایت نہیں ہے اور بہر حال جب مشتری اول نے اپنے اقرار کا انکار کیا، پھر اس کے اقرار کو گواہی سے ثابت کیا گیا تو اب یہ مشتری اول مبیع کے لینے میں راضی نہیں ہے۔ لہٰذا اب اس کا مبیع کو لینا فسخ کے حکم میں ہے سو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے مشتری اول اور مشتری ثانی کے درمیان بیع ہوئی ہی نہیں ہے تو مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑا کرنے کی ولایت ہے۔

مذکورہ مسئلے کے بارے میں مذہب:

بعض نے کہا کہ یہ مذکورہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی نے مشتری اول پر اس بات کا دعویٰ کیا ہو کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا تو اس وقت

مشتری اول کے لیے بائع سے عیب کے بارے میں جھگڑا کرنا جائز ہے۔ بہر حال اگر مشتری ثانی اس بات کا دعویٰ کرے کہ عیب مشتری اول کے قبضے میں تھا تو اب مشتری اول کے لیے بائع سے جھگڑنا جائز نہیں ہے۔

مذکورہ مذہب پر رد:

"اقول فیه نظر ......" سے شارح مذکورہ مذہب کے ضعف کو بیان کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ جب مشتری ثانی نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ عیب بائع کے پاس تھا اور گواہی بھی قائم کر دی اور قاضی نے مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی کر دیا تو یہ گواہی اور فیصلہ بائع کے خلاف نہیں قائم ہوا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مشتری ثانی چاہے بائع کے خلاف دعویٰ کرے یا مشتری اول کے خلاف دعویٰ کرے دونوں دعوے بائع کے خلاف قائم نہیں ہوں گے، اس لیے کہ بائع غائب ہے اور گواہی غائب کے خلاف قائم نہیں ہوتی اور نہ ہی غائب پر فیصلہ نافذ ہوتا ہے۔ سو صاحب "قیل" کا یہ کہنا ہے کہ یہ مسئلہ اس وقت ہے جب مشتری ثانی نے بائع اول کے خلاف دعوی کیا ہو، تو یہ بات درست نہیں ہے۔

و هذه البينة...... سے شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ یہ بینہ جو مشتری ثانی نے مشتری اول کے خلاف قائم کی ہے یہ بائع کے خلاف قائم نہیں ہوئی اور نہ بائع کے قائم مقام یا نائب پر قائم ہوئی ہے، اس لیے کہ جو غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب نہیں ہے۔ یہ شارح رحمہ اللہ نے ایک اصول کی طرف اشارہ کیا کہ غائب کے خلاف فیصلہ صحیح نہیں ہوتا مگر دو صورتوں میں یا تو غائب کا قائم مقام موجود ہو جیسے وکیل اور وصی وغیرہ یا پھر جو غائب پر دعویٰ کیا گیا ہے، وہ حاضر پر دعویٰ کرنے کا سبب ہو جیسے زید، عمرو کو قاضی کے پاس لایا اور یہ دعویٰ کیا کہ عمرو کے قبضے میں جو گھر ہے، وہ میں نے بکر سے خریدا ہے اور بکر عدالت میں موجود نہیں ہے سو زید نے بکر سے گھر خریدنے کا دعویٰ کیا اور یہ دعویٰ عمرو پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے۔ لہٰذا بکر جو عدالت میں موجود نہیں ہے، اس پر دعویٰ کرنا یہ عمرو جو عدالت میں موجود ہے، اس پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے، اس لیے کہ اگر زید نے بکر سے گھر خریدا تھا تب ہی تو وہ عمر پر گھر کا دعویٰ کر سکتا ہے تو اب قاضی بکر کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے، لیکن اس مسئلے میں نہ بائع کا وکیل موجود ہے اور نہ ہی مشتری ثانی کا بائع اول پر دعویٰ کرنا مشتری ثانی پر دعویٰ کرنے کا سبب ہے۔ لہٰذا غائب پر فیصلہ درست نہیں ہے۔

فانُ قبض مشريهٗ و ادعىٰ عيبا لم يجبر على دفع ثمنهٖ حتىّٰ يحلف بائعهٗ، او يقيم بينة۔ فقولهٗ "اويقيم" مرفوعٌ، عطفٌ على قولهٖ "لم يجبر"، و ليس عطفا على قولهٖ "يحلف بائعهٗ" لانه حينئذٍ يكون اقامه البينة غاية لعدم الجبر، فان اقام البينة ينتهى عدم الجبر، فيلزم الجبر على دفع الثمن عند اقامة البينة على العيب فالحاصل ان المشترىَ اذا ادعىٰ عيبا يقيم بينة على دعواه و يرد، و انُ لم يكن له بينةٌ يحلف بائعهٗ انهٗ لا عيبَ، و حينئذٍ يجبر على دفع الثمن، لا قبل الحلف، فاحد الامرين ثابتٌ، اما اقامة البينة على وجود العيب او عدم الجبر على دفع الثمن حتى يحلف، و ان نصب قولهٗ "او يقيم" فلهٗ وجهٌ، و هو ان يكون المراد بعدم الجبر على دفع الثمن عدم الجبر على دفعهٖ بشرط ان يكون الثمن واجباً بحكم البيع، و هو مغيا باحد الامرين، اما الحلف على انه لا عيب، فحينئذٍ يجبر على دفع الثمن، او اقامة البينة على وجود العيب، فحنيئذٍ يفسخ البيع، و لا يبقى الثمن واجباً، فينتهى عدم الجبر بشرط كونهٖ واجباً۔

ترجمہ:

پھر اگر مشتری نے اپنی خریدی ہوئی شئی پر قبضہ کر لیا اور عیب کا دعویٰ کیا تو مشتری کو اس کے ثمن دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے بائع سے قسم لے لی جائے یا پھر مشتری عیب کے موجود ہونے پر گواہی قائم کر دے "او یقیم" مرفوع ہے ماتن کے قول "لم یجبر" پر عطف ہے اور ماتن کے قول "یحلف" پر عطف نہیں ہے، اس لیے کہ اس وقت گواہی قائم کرنا مجبور نہ کرنے کی وجہ ہو گی۔ پھر اگر اس نے گواہی قائم کر دی تو مجبور نہ کرنا ختم ہو جائے گا اور عیب پر گواہی قائم ہونے کے وقت ثمن کے دینے پر جبر لازم آئے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ مشتری جب عیب کا دعویٰ کرے تو اپنے

دعوے پر گواہی قائم کر دے اور شئی کو واپس کر دے اور اگر اس کے پاس گواہی نہ ہو تو اس کے بائع سے اس بات پر قسم لی جائے کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے اور اس وقت ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا نہ کہ قسم کھانے سے قبل، سو دو باتوں میں سے ایک ثابت ہوئی یا تو عیب موجود ہونے پر گواہی قائم کرنا ہو یا ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا۔ یہاں تک کہ بائع قسم کھالے اور اگر ماتن کے قول ''او یقیم '' کو منصوب پڑھا جائے تو اس کی بھی ایک صورت ہے وہ یہ کہ ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے سے مراد ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا، اس شرط کے ساتھ کہ ثمن بیع کے حکم سے واجب ہوا ہو اور مجبور نہ کرنا دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ مغیا ہے یا تو عیب کے نہ ہونے پر حلف لے لے تو اس وقت ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا عیب کے وجود پر گواہی قائم ہو جائے تو اس وقت بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن واجب نہ ہو گا سو مجبور نہ کرنا ختم ہو جائے گا اس شرط کے ساتھ کہ ثمن واجب ہو۔

تشریح:

شارح رحمہ اللہ نے مذکورہ عبارت میں تین باتیں ذکر کیں ہیں۔(۱) ماتن کی عبارت پر ہونے والے اعتراض کا جواب۔

(۲) نفس مسئلہ بیان کیا۔(۳) عبارت کی ایک اور توجیہ۔

صورت مسئلہ:

صورت مسئلہ یوں ہے کہ زید نے خالد سے کوئی شئی خریدی اور زید نے اس پر قبضہ بھی کر لیا اس کے بعد زید نے اس شئی میں عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کیا تو اب زید کو مبیع کی قیمت دینے پر اس وقت تک مجبور نہیں کیا جائے گا جب تک خالد عیب کے نہ ہونے پر قسم کھالے تو جب خالد قسم کھالے تو زید کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا پھر زید عیب کے موجود ہونے پر گواہی قائم کر دے تو پھر زید کو اختیار ہے چاہے تو ثمن کو ادا کر دے چاہے تو مبیع کو رکھ لے۔

عبارت پر اشکال:

اشکال کی تقریر سمجھنے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ لفظ ''حتی '' غایت کے لیے آتا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ''لم اجلسُ حتی یقومَ زیدٌ '' یعنی میں نہیں بیٹھوں گا یہاں تک کہ زید کھڑا ہو جائے۔ اب اس مثال میں ''حتـی '' غایت کے لیے اس طرح ہے کہ میرا نہ بیٹھنا اس وقت تک ہے جب تک زید کھڑا نہ ہو جائے یعنی میرے نہ بیٹھنے کی انتہا زید کا کھڑا ہونا ہے سو جب زید کھڑا ہو جائے گا تو میں بھی بیٹھ جاؤں گا۔ اب اشکال یہ ہے کہ مصنف رحمہ اللہ کی عبارت ''لم یجبر علی دفع ثمنه حتی یحلف بائعه او یقیم بینة ''میں ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے کی انتہا ''حتی '' کے ذریعے یا تو بائع کی یمین ہے یا پھر مشتری کا گواہی قائم کرنا، سو ماتن نے مجبور نہ کرنے کی انتہاء دو اشیاء کو بنایا ہے، لیکن ان میں سے پہلی کو انتہا بنانا صحیح ہے جب کہ دوسری کو بنانا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلب یہ ہو گا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ بائع قسم کھالے یعنی مجبور نہ کرنا اس کی انتہا بائع کا قسم کھانا سو جب بائع قسم کھائے گا تو مشتری کو ثمن دینے پر مجبور بھی کیا جائے گا یہ بات تو درست ہے لیکن اگر مجبور نہ کرنے کی غایت مشتری کا بینہ قائم کرنا ہو تو یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اس وقت مجبور نہ کرنے کی غایت (انتہا) مشتری کا بینہ قائم کرنا ہو گا یعنی مجبور اس وقت تک نہ کیا جائے گا جب تک مشتری گواہی قائم نہ کر دے سو جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو اس کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا تو یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ عیب کے وجود پر گواہی قائم کرنے سے مجبور نہ کرنا اور پختہ ہو جائے گا نہ کہ ختم ہو جائے گا۔ لہٰذا اس عبارت میں مجبور نہ کرنے کی انتہاء بائع کی قسم کو بنانا درست ہے اور مشتری کی گواہی کو بنانا درست نہیں ہے۔

اشکال کا جواب:

''فقوله او یقیم مرفوع '' سے شارح رحمہ اللہ اسی مذکورہ اشکال کا جواب دیتے ہیں کہ مذکورہ اشکال تو اس وقت لازم آئے گا جب ''او یقیم ''

کا عطف ''یحلف بائعه'' پر کیا جائے کہ جس طرح ''یحلف بائعه'' عدم جبر کی غایت ہے، اسی طرح ''او یقیم'' بھی بن جائے گی سو اسی وجہ سے ''او یقیم'' کا عطف ''لم یجبر'' پر ہے، پھر یہ اشکال وارد نہیں ہوگا اس لیے کہ پھر ''او یقیم'' ''حتی'' کے تحت نہیں آئے گا۔ لہٰذا یہ غایت بھی نہیں بنے گا۔ ''لانه حینئذ ...... سے شارح رحمہ اللہ ''او یقیم'' کے ''یحلف بائعه'' پر عطف نہ ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ''او یقیم'' کا عطف اگر ''یحلف بائعه'' پر ہو تو یہ عدم جبر کی غایت بن جائے گا سو اگر مشتری نے گواہی قائم کر دی تو ثمن دینے پر مجبور کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے۔

فائدہ:

جیسا کہ اس عبارت پر مذکورہ اعتراض و جواب ہے، اسی لیے صاحب بحر نے فرمایا کہ لفظ ''لکن'' کے ساتھ عبارت لانا اچھا ہے یعنی یوں کہنا ''و لو قبض المشتری و ادعی عیبا لم یجبر علی دفع الثمن و لکن یبرهن او یحلف بائعه'' جیسا کہ ''صاحب کنز'' لے کر آئے ہیں تو اس وقت یہ اعتراض نہ ہوتا۔ [بحر الرائق]

نفس مسئلہ:

فالحاصل...... سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں کہ مشتری جب عیب کے موجود ہونے کا دعویٰ کرے تو اپنے دعوے پر گواہی قائم کرے اگر اس نے اپنے دعوے پر گواہی قائم کر دی تو اس شئ کو واپس کر دے اور اگر مشتری اپنے دعوے پر گواہی قائم نہ کر سکے تو بائع سے قسم لی جائے کہ اس میں عیب نہیں ہے تو پھر مشتری کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا اور بائع کی قسم اٹھانے سے قبل مجبور نہیں کیا جائے گا تو عیب کا دعویٰ کرنے کے بعد دو باتوں میں سے ایک ہوگی یا تو عیب کے وجود پر گواہی قائم ہو جائے یا پھر بائع عیب نہ ہونے پر قسم اٹھالے۔

عبارت کی ایک توجیہ:

''و ان نصب قوله او یقیم'' سے شارح رحمہ اللہ اس توجیہ کو درست کر رہے ہیں جس پر اعتراض تھا جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر ''او یقیم'' کا عطف ''یحلف'' پر ڈالا جائے تو یہ بھی درست ہو جائے گا، لیکن اس کے لیے ایک قید محذوف ماننا پڑے گی وہ یہ کہ ثمن دینے پر مجبور نہ کرنے سے مراد ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ ثمن بیع کے حکم سے واجب ہوا ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جو کہا گیا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے اس سے مراد وہ ثمن ہے جو بیع کے حکم سے ثابت ہوا ہو، لہٰذا یہ جو کہا گیا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے اس کی غایت دونوں باتوں کے ساتھ ہوگی یعنی بائع کی قسم کے ساتھ اور مشتری کی گواہی کے ساتھ تو مطلب یہ ہوگا کہ مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا یہاں تک کہ بائع عیب کے نہ ہونے پر قسم اٹھالے جب بائع قسم اٹھالے گا تو اس وقت مشتری کو ثمن دینے پر مجبور کیا جائے گا یا مشتری کو ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا یہاں تک کہ مشتری عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دے تو جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور جب بیع فسخ ہو جاتی ہے تو ثمن واجب نہیں رہتا۔ لہٰذا ثمن دینے پر مجبور نہ کرنا اس شرط کے ساتھ ہے کہ وہ ثمن واجب ہوا اور جب مشتری نے عیب کے وجود پر گواہی قائم کر دی تو ثمن واجب ہی نہ رہتا کہ مشتری اس کو ادا کرے۔

و عند غیبة شهوده دفع الثمن ان حلف بائعهٗ، و لزم عیبهٗ ان نکل۔ ای انْ قال المشتری: شهودیْ غیبٌ، دفع الثمن ان حلف بائعهٗ ان لا عیب، و ان نکل البائع ثبت العیب۔ فان ادعیٰ اباقهٗ اقام بینة او لا انه ابق عندهٗ، ثم حلف بائعهٗ بالله لقد باعهٗ و سلمهٗ و ما ابق قط، او بالله ما لهٗ حق الرد علیك من دعواه هذه، او بالله ما ابق عندك قط، لا بالله لقد باعهٗ و ما به هذا العیب، و لا بالله لقد باعهٗ و سلمهٗ و ما بهٖ هذا العیب۔ انما لم یحلف بهذین الطریقین، اذ فی الاول یمکن ان لا یکون العیب وقت البیع، فیحدث بعد البیع قبل التسلیم، و علیٰ هذا التقدیر للمشتری حق الرد ایضا، و اما فی الثانی: فلان البائع یمکن ان یأول کلامه،

بان یکون المراد ان العیب لم یکن موجوداً عند البیع و التسلیم، بمعنیٰ ان وجود العیب عند کل واحد منهما منتف، فیمکن انه کان موجوداً عند التسلیم لا البیع، فان قلتَ: هذا الاحتمال ثابتٌ فی قولہٖ "لقد باعهٗ و سلمهٗ و ما ابق قط" ای وجد کل واحد منهما و ما ابق عند وجود کل واحد، فیمکن انه قد ابق عند وجود التسلیم لا البیع، قلت: کلمة "قط" تنافی هذا المعنیٰ، لانها موضوعةٌ لعموم السلب فی الماضی، و ذالك المعنیٰ هو سلب العموم۔

ترجمہ:

اور مشتری کے گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن دیا جائے گا اگر اس کے بائع نے قسم اٹھالی اور مشتری کو عیب لازم ہوجائے گا اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کردیا یعنی اگر مشتری نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہیں تو ثمن دیا جائے گا اگر اس کے بائع نے قسم کھائی کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے اور اگر بائع نے قسم کھانے سے انکار کردیا تو عیب ثابت ہوگیا، پھر اگر مشتری نے اس کے بھاگنے کا دعویٰ کیا تو مشتری پہلے اس بات پر گواہی قائم کرے کہ وہ اس کے پاس سے بھاگا ہے، پھر اس کے بائع سے قسم لی جائے گی۔ اللہ کی قسم! اس نے اس غلام کو بیچا اور اس کو حوالے کیا اور وہ کبھی نہیں بھاگا یا اللہ کی قسم اس نے اس غلام کو بیچا اور اس کو حوالے کیا اور وہ کبھی نہیں بھاگا یا اللہ کی قسم مشتری کے لیے تجھ پر واپسی کا حق اس دعوے کی وجہ سے نہیں ہے یا اللہ کی قسم وہ تیرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا، اس طرح قسم نہ لی جائے کہ اللہ کی قسم اس نے اس غلام کو فروخت کیا، دراں حالیکہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے اور نہ ہی اس طرح کہ اللہ کی قسم اس نے اس غلام کو فروخت کیا اور اس نے اس غلام کو حوالے کیا دراں حالیکہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، سوائے اس کے نہیں کہ ان دونوں طریقوں سے قسم نہیں لی جائے گی اس لیے کہ پہلے میں ممکن ہے کہ عیب بیع کے وقت نہ ہو، پھر بیع کے بعد اور حوالے کرنے سے قبل پیدا ہوگیا ہو اور اس تقدیر پر مشتری کے لیے واپس کرنے کا حق بھی ہے اور بہرحال دوسرے میں تو اس لیے کہ بائع کے لیے ممکن ہے کہ اپنے کلام کی تاویل کرے اس کی صورت یہ ہے کہ بیع اور تسلیم کے وقت عیب نہ ہونے سے مراد یہ ہو کہ عیب کا وجود ان دونوں میں سے ہر ایک کے وقت نہ ہو سو ممکن ہے کہ بیع کے وقت نہ ہو اور تسلیم کے وقت ہو، پھر اگر تو کہے کہ یہ احتمال ماتن کے قول "لقد باعه و سلمه و ما ابق قط" میں بھی باقی ہے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے وقت نہ بھاگا تو ممکن ہے کہ وہ تسلیم کے وقت بھاگا ہو اور بیع کے وقت نہ بھاگا ہو، میں کہتا ہوں کلمہ "قط" اس معنی کے منافی ہے، اس لیے کہ وہ ماضی میں سلب کے عموم کے لیے وضع ہوا ہے اور یہی معنی وہ عموم کا سلب ہے۔

تشریح:

فان ادعی اباقه ...... مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے غلام خریدا اور پھر کچھ عرصے بعد مشتری نے غلام کے بھاگنے کا دعویٰ کیا کہ اس میں بھاگنے کا عیب ہے اور بائع نے اس عیب کو جھٹلایا کہ اس میں بھاگنے کا عیب نہیں ہے، پھر دونوں قاضی کے پاس گئے تو قاضی مشتری کا دعویٰ نہیں سنے گا یہاں تک کہ مشتری اپنے پاس سے غلام بھاگنے پر گواہی قائم کردے، پھر اگر مشتری نے غلام کے بھاگنے پر گواہی قائم کردی تو قاضی مشتری کا دعویٰ سنے گا اور دعویٰ سننے کے بعد قاضی بائع سے پوچھے گا کیا تیرے پاس بھی یہ عیب موجود تھا اگر بائع اس کا اقرار کرے تو مشتری سے غلام لے کر بائع کو واپس کردے اور اگر بائع نے اس عیب کے وجود کا انکار کردیا تو قاضی مشتری سے پوچھے کیا تیرے پاس اس بات پر گواہی ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس تھا اگر مشتری نے گواہی قائم کردی تو غلام بائع کو واپس کردے اور اگر مشتری کے پاس گواہی نہ ہو اور وہ بائع سے قسم طلب کرے تو قاضی بائع سے قسم لے لے اور بائع اس طرح قسم کھائے کہ "باللّٰہ لقد بعت و سلمت الیه و ما ابق عندی قط" (اللہ کی قسم! میں نے اس کو فروخت کیا اور میں نے اس کے حوالے کیا اور یہ غلام میرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا) یا پھر اس طرح قسم لے "باللّٰہ ماله حق الرد علی من دعواه هذه" (اللہ کی قسم اس کے لیے غلام کو مجھ پر لوٹانا اس دعوے کی وجہ سے نہیں ہے) یا پھر اس طرح قسم لے "باللّٰہ ما ابق عندی قط" (اللہ کی قسم! یہ غلام میرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا) یا پھر اس طرح قسم لے "باللّٰہ ما ابق عندی قط" (اللہ کی قسم یہ غلام میرے

پاس سے کبھی نہیں بھاگا) اور بائع اس طرح قسم نہ اٹھائے کہ ''باللہ لقد بعتہ و ما بہ ھذا العیب '' (اللہ کی قسم! میں نے اس کو فروخت کیا اور اس میں یہ عیب نہ تھا) اور نہ ہی اس طرح اٹھائے ''لقد بعتہ و سلمتہ و ما بہ ھذا العیب '' (میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کو حوالے کیا اور اس میں یہ عیب نہ تھا) لہٰذا قاضی بائع سے پہلے تین طریقوں سے قسم لے گا اور آخری دو طریقوں سے قسم نہ لے گا۔ بہر حال پہلی صورت (یعنی جب اس نے قسم اٹھائی لقد بعتہ و ما بہ ھذا العیب) میں اس لیے کہ اس میں یہ بات ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد اور حوالے کرنے سے پہلے پیدا ہوا ہو جیسے مشتری نے بائع سے غلام خرید لیا اور بائع سے کہا کہ میں اس پر قبضہ بعد میں کراوں گا، پھر اس غلام میں بائع کے پاس سے بھاگنے کا عیب شروع ہو گیا اور مشتری کو اس کی خبر نہ ہوئی سو جب بائع نے اس طرح قسم اٹھائی تو وہ اپنی قسم میں سچا ہے اس لیے کہ فروخت کرتے وقت عیب نہ تھا لہٰذا اس قسم سے مشتری کو ضرر ہو گا سو بائع اس طرح قسم نہ اٹھائے گا اور اسی طرح بائع ''لقد بعتہ و سلمتہ و ما بہ ھذا العیب '' کی طرح قسم اس لیے نہیں اٹھائے گا کہ اس قسم میں بھاگنے کا تعلق دونوں اشیاء سے ہے یعنی اس قسم سے یہ سمجھ میں آئے گا کہ بائع نے جب غلام کو فروخت کیا اور اس کو مشتری کے حوالے کیا تو اس میں بھاگنے کا عیب نہ تھا، حالاں کہ یہ بات ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد نہ ہو اور تسلیم سے پہلے پیدا ہو گیا ہو اور بائع کی غرض اپنی قسم سے بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب کا نہ ہونا بتانا ہے یعنی بیع اور تسلیم کے مجموعے کے وقت عیب نہ تھا اور یہ ممکن ہے کہ ایک کے وقت ہو تو اس سے بھی مشتری کو نقصان ہو گا لہٰذا بائع سے اس طرح بھی قسم نہ لی جائے گی۔

اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے دوسرے طریقے میں جو احتمال بیان کیا کہ جس وجہ سے اس طرح قسم اٹھانا درست نہیں ہے اب اس احتمال پر اشکال ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یہی احتمال بائع کے قول ''باللہ لقد بعتہ و سلمتہ و ما ابق قط ''میں بھی ممکن ہے کہ غلام کا نہ بھاگنا دونوں (بیع اور تسلیم) وقت نہ ہو اور یہ ہو سکتا ہے کہ صرف بیع کے وقت نہ ہو اور تسلیم سے پہلے پیدا ہو گیا ہو جب بائع کے اس قول میں بھی یہ احتمال ہے تو اس کو کیوں صحیح کہا گیا۔

جواب:

''قلت کلمۃ قط '' سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ احتمال اس صورت میں پیدا ہو سکتا تھا، لیکن چوں کہ اس میں لفظ ''قط '' ہے اور وہ اس مراد کے منافی ہے یہ اس لیے کہ لفظ ''قط '' عموم سلب کے لیے وضع ہوا ہے، اس بات کا مطلب یہ ہے کہ جس جگہ لفظ ''قط '' ہو گا وہاں یہ سلب (نفی) کو عام کر دے گا جیسے کہ کہا جائے ''ما اتانی زید قط '' کہ میرے پاس زید کبھی بھی نہیں آیا یعنی ماضی کے سارے زمانے میں زید کا نہ آنا ثابت ہے۔ لہٰذا لفظ ''قط '' عموم سلب کے وضع ہوا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ''قط '' ہمیشہ ماضی منفی میں آتا ہے اور ماضی منفی میں سلب ہوتا ہے پھر بائع کے اس قول کا مطلب یہ ہو گا کہ ''ما ابق قبل البیع و لا بعدہ قبل التسلیم '' (یعنی یہ غلام نہ تو بیع سے قبل بھاگا اور نہ ہی بیع کے بعد تسلیم سے پہلے بھاگا ہے) یہ مطلب اس لیے ہے کہ اس میں ''قط '' ہے اور ''قط '' نے ساری ماضی میں سلب عام کر دیا ہے یعنی گزشتہ ماضی میں بھاگنا نہ تو بیع سے پہلے تھا اور نہ بعد میں تھا اب بیع اور تسلیم دونوں ماضی میں ہوئیں تھیں تو ''قط '' نے دونوں میں سلب کو عام کر دیا کہ بھاگنا کسی میں نہیں پایا گیا تو جب ''قط '' عموم سلب کے لیے ہے تو اگر بائع کے اس قول میں بھی وہی احتمال جاری کیا جائے تو ''قط '' عموم سلب کے لیے نہ رہے گا بلکہ عموم کا سلب ہو جائے گا جو کہ اس کا موضوع نہیں ہے وہ اس طرح کہ احتمال یہ ہے کہ بیع کے وقت عیب نہ ہو اور تسلیم سے قبل پیدا ہو گیا ہو اب یہ احتمال ''قط '' کے منافی ہے اس لیے کہ ''قط '' کا تقاضہ یہ ہے کہ سارے ماضی میں نہ بیع سے قبل اور نہ ہی بیع کے بعد تسلیم سے قبل کوئی عیب پیدا ہوا ہو جب کہ اس احتمال کے مطابق ماضی کے کچھ حصے یعنی بیع کے وقت تو عیب نہ ہو جب کہ ماضی کے کچھ حصے یعنی بیع کے بعد اور تسلیم سے پہلے عیب پیدا ہو گیا ہو، اب اس کا مطلب یہ ہے سلب (یعنی عیب کا نہ ہونا) عام نہیں ہے بلکہ کچھ حصے میں ہے اور کچھ حصے میں نہیں ہے جب کہ ''قط '' کا موضوع یہ ہے کہ وہ سارے ماضی کو شامل ہو اور ساری ماضی میں سلب کا حکم لگائے لہٰذا جب بائع نے قسم میں لفظ ''قط '' کا اضافہ کیا تو اس میں احتمال جاری نہیں ہو سکتا۔ [العینی]

و عند عدم بينة المشترى على العيب عندهٗ يحلف بائعهٗ عندهما "انه ما تعلم انه ابق عندهٗ" و اختلفوا على قول ابى حنيفة رحمه الله۔ قد ذكر ان المشترى اقام بينة اولا انه ابق عندهٗ فَاِنْ لم تكن له بينة يحلف البائع عندهما "انك ما تعلم انهٗ ابق عند المشترى" لقوله عليه السلام: البينة على المدعى واليمين على من انكر، فكل شئ يثبت بالبينة، فعند العجز عنها يتوجه اليمين على المنكر، و اختلف المشايخ على قول ابى حنفية رحمه الله، و وجه عدم الاستحلاف ان اليمين لا يتوجه الا على الخصم، و لا يصير خصما الا بعد قيام العيب عندهٗ فلا يمكن اثبات هذا بالحلف، لانه دورٌ۔ اما البينة فقد تقام ليصير خصماً، لكن لا يحلف ليصير خصما، و الفرق ان وجوب الحلف ضررٌ، فاذا لم يكن خصما فلا وجه لالزام الضرر عليه، بخلاف اقامة البينة، اذا المدعىٰ مختارٌ فى اقامتها، فهى اهون من الزام الضرر عليه، فجعل اقامة البينة طريقا لاثبات كونه خصما، لا التحليف۔

ترجمہ:

مشتری کے پاس عیب پر گواہی نہ ہونے کے وقت صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے بائع سے قسم لی جائے گی اس طرح کہ تو نہیں جانتا کہ یہ غلام اس کے پاس سے بھاگا ہے اور فقہاء کرام کا امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ تحقیق یہ بات ذکر ہو چکی کہ مشتری پہلے اس بات پر گواہی قائم کرے کہ یہ غلام اس کے پاس سے بھاگا ہے، پھر اگر مشتری کے لیے گواہی نہ ہو تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع سے قسم لی جائے اس طرح کہ بے شک تو نہیں جانتا کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ گواہی مدعی پر ہوتی ہے اور قسم اس پر ہوتی ہے جو انکار کرے سو ہر وہ شئی جو گواہی سے ثابت ہوتی ہے تو گواہی سے عاجز آنے کے وقت قسم منکر پر متوجہ ہو گی اور مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے بارے میں اختلاف ہو گیا ہے اور حلف نہ لینے کی دلیل یہ ہے کہ قسم خصم پر ہی متوجہ ہوتی ہے اور بائع خصم نہیں بنتا مگر مشتری کے پاس عیب کے قیام کے بعد۔ سو اس کو حلف سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ یہ دور ہے۔ بہر حال گواہی تو قائم کی جاتی ہے تاکہ مدعی علیہ خصم بن جائے، لیکن وہ حلف نہیں اٹھائے گا تاکہ وہ خصم بن جائے اور فرق یہ ہے کہ حلف کے واجب کرنے میں ضرر ہے سو جب وہ خصم نہیں ہے تو اس پر ضرر لازم کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ لہٰذا گواہی قائم کرنا اس کو خصم ثابت کرنے کا طریقہ ہے نہ کہ حلف اٹھانا۔

تشریح:

یہ مسئلہ بھی گزشتہ مسئلے کے ساتھ ہے۔ گزشتہ مسئلہ اس وقت تھا جب کہ مشتری نے قیام عیب پر گواہی قائم کی ہو اور اگر مشتری نے قیام عیب پر گواہی قائم نہ کی اور مشتری بائع سے حلف طلب کرے تو اب اس میں اختلاف ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع سے حلف لیا جائے گا اور بائع علم پر حلف لے گا۔

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع یوں کہے۔ اللہ کی قسم! میں نہیں جانتا کہ یہ غلام مشتری کے پاس سے بھاگا ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے مسلک کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بھی حلف لیا جائے گا، اس صورت میں مسئلہ میں اختلاف نہ رہا اور علامہ طحاوی رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا اور یہی امام اعظم رحمہ اللہ کا صحیح مذہب ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی پہلی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ گواہی مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس پر ہے جو کہ انکار کرے سو ہر وہ شئی (دعویٰ) جو گواہی سے ثابت ہو سکتا ہے تو گواہی نہ ہونے کی صورت میں وہ دعویٰ قسم سے ثابت ہو گا اور مدعی علیہ پر قسم آئے گی۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دوسری دلیل ہے یہ ہے کہ مشتری شئی کو واپس کرنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور واپس کرنا ممکن نہیں ہے، مگر جب مشتری اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کردے اور مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہونے کی دو صورتیں ہیں یا مشتری خود عیب کے وجود پر گواہی قائم کردے یا بائع حلف اٹھانے سے انکار کردے سو جب مشتری عیب کے وجود پر گواہی قائم نہ کرسکا تو بائع سے قسم لی جائے گی تا کہ بائع قسم کھانے سے انکار کردے جب بائع نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہو گیا۔ [بدائع الصنائع]

امام صاحب کی دلیل:

جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے بارے میں مشائخ رحمہم اللہ کا اختلاف ہے کہ ایک روایت میں بائع سے حلف لیا جائے گا اور دوسری روایت میں حلف نہیں لیا جائے گا تو جس روایت کے مطابق حلف لیا جائے گا تو اس کی دلیل بیان کرنے کی حاجت نہیں ہے، اس لیے کہ پھر امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف نہ رہا، پھر یہ اتفاقی مسئلہ ہو گیا اور جس روایت میں حلف نہیں لیا جائے گا اس کی دلیل یہ ہے کہ حلف اس دعویٰ پر ہوتا ہے جو دعویٰ صحیح ہو اور دعویٰ اس وقت صحیح ہو گا جب مدعی خصم بن جائے اور مدعی (مشتری) خصم اس وقت ہو گا جب کہ مدعی اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کردے اور مشتری تو اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت کرنے سے عاجز آ گیا۔ لہٰذا مشتری خصم بھی نہ ہوا۔ لہٰذا جب مشتری خصم نہ ہوا تو دعوی صحیح نہ ہوا جب دعوی صحیح نہ ہو گا تو بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کو جواب:

''فلا یمکن ھذا......'' سے شارح صاحبین رحمہما اللہ کے استدال کا جواب دے رہے ہیں کہ مشتری کے پاس عیب کے وجود کو حلف سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ مشتری کے پاس تو عیب کے وجود پر گواہی نہیں ہے تو بائع سے حلف لے کر اس کو ثابت کر لیا جائے جیسا کہ صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر حلف سے مشتری کے پاس وجود عیب کو ثابت کیا جائے تو دور لازم آئے گا اور دور اس طرح لازم آئے گا کہ مشتری کا دعویٰ عیب کے ثابت ہونے پر موقوف ہے جو کہ بائع کے حلف پر موقوف ہے اور بائع کا حلف مشتری کے دعویٰ پر موقوف ہے۔ یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ مشتری کا دعویٰ بائع کے حلف پر موقوف ہے تو یہ دور ہے اور دور بالاتفاق باطل ہے اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے سو بائع کا حلف کے اٹھانا دور کو مستلزم ہے۔ لہٰذا وہ بھی باطل ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دوسری دلیل:

امام اعظم رحمہ اللہ کی دوسری دلیل یوں ہے کہ حلف اٹھانا بائع پر دعویٰ ثابت کرنے کے بعد ہوتا ہے اور مشتری کا دعویٰ بائع کے خلاف ثابت نہیں ہو گا جب تک مشتری اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت نہ کردے اور مشتری نے اپنے پاس عیب کے وجود کو ثابت نہیں کیا۔ لہٰذا بائع کے ذمہ حلف بھی نہیں ہے، اس لیے کہ حلف مشتری کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے۔ [بدائع الصنائع]

اشکال:

اشکال یہ ہے کہ مشتری نے جب اپنے پاس عیب کے وجود پر گواہی قائم نہیں کی تو مشتری مدعی بھی نہ ہوا جب مشتری مدعی نہ ہوا تو اس کے ذمے گواہی بھی لازم نہ ہونی چاہیے اس لیے کہ گواہی مدعی کے ذمے ہوتی ہے اور مشتری یہاں مدعی نہیں بنا اس لیے کہ دعویٰ صحیح نہیں ہے جب کہ تمہارے نزدیک مشتری کے ذمے عیب کے وجود پر گواہی لازم ہے۔

جواب:

واما البینة فقد تقام...... اس عبارت سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ اشکال کرنے والا سمجھا کہ گواہی مدعی بنانے کے لیے قائم کی جاتی ہے حالاں کہ گواہی مدعی بنانے کے لیے قائم نہیں کی جاتی بلکہ گواہی خصم بنانے کے لیے قائم کی جاتی ہے۔ خصم مدمقابل کو کہا جاتا ہے جب کہ مدعی وہ ہے کہ جب وہ جھگڑا چھوڑ دے تو اس کو جھگڑنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ لہٰذا خصم مدعی اور مدعی علیہ دونوں کو کہا جاتا ہے سو گواہی خصم بنانے کے لیے ہوتی ہے، مدعی بنانے کے لیے نہیں ہوتی، اب اس مسئلے میں مشتری مدعی تو ہے، لیکن خصم نہیں ہے اس لیے کہ اس کے پاس گواہی نہیں ہے اور خصم گواہی سے ہی بنا جاسکتا ہے۔ حلف سے خصم نہیں بنا جاسکتا۔

گواہی اور حلف میں پہلا فرق:

چوں کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب مشتری نے عیب کے وجود کا دعویٰ کیا تو اس کو گواہی سے ثابت کرے اور اگر مشتری کے پاس گواہی نہ ہو تو بائع حلف کے ذریعے عیب کے وجود کو ثابت کرے تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک گواہی اور حلف دونوں سے عیب کا وجود ثابت ہو جائے گا جب کہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی سے عیب کا وجود تو ثابت ہو جائے گا، لیکن بائع کے حلف سے عیب کا وجود ثابت نہیں ہوگا تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی اور حلف میں فرق بیان کرنا ضروری تھا اسی فرق کو شارح رحمہ اللہ "والفرق ان وجوب......" سے بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر بائع کے ذمے حلف ضروری قرار دیا جائے تو حلف لگانے کی صورت میں ضرر ہے کیوں کہ بائع نے جب کسی شئی پر حلف لے لیا تو بائع کے لیے اب اس حلف سے فرار کا راستہ نہیں ہے تو جب بائع خصم ہی نہیں بنا تو اس پر ضرر لازم کرنے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے جب کہ گواہی مشتری کے ذمے ہے کیوں کہ گواہی قائم کرنے میں ضرر نہیں ہے، اس لیے کہ مدعی کو اختیار ہے چاہے تو اپنے دعوے پر گواہی قائم کرے چاہے تو اپنے دعوے کو چھوڑ دے۔ لہٰذا مشتری کے ذمے جو گواہی لازم کی گئی ہے یہ حلف لازم کرنے سے ہلکی ہے سو اسی کے ذریعے خصم بنایا جائے گا اور حلف کے ذریعے خصم نہیں بنایا جائے گا۔

گواہی اور حلف میں دوسرا فرق:

گواہی اور حلف کے درمیان دوسرا فرق یہ ہے کہ حلف خصومۃ کو ساقط کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے جب حلف خصومۃ کو ساقط کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے تو خصومۃ کا حلف سے مقدم ہونا ضروری ہے جب کہ مشتری بائع کا خصم عیب کو ثابت کرنے کے بعد ہوگا اور مشتری نے ابھی تک عیب کو ثابت نہیں کیا۔ لہٰذا مشتری اس کا خصم بھی نہ ہوا جب مشتری خصم نہ ہوا تو بائع کے ذمے سے حلف نہیں ہے اس لیے کہ حلف خصومۃ کو ساقط کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے جب کہ گواہی تو خصم بنانے کے لیے ہی مشروع ہوئی ہے۔ لہٰذا بائع سے حلف نہیں لیا جائے گا۔　　[کفایہ]

و لو قال البائع بعد التقابض: بعتُك هذا المعیب مع اخر، و قال المشتری: بل هذا وحدهٗ، فالقول له۔ ای اذا ظهر فی المبیع بعد التقابض عیبٌ فیردهٗ المشتری، و یطلب الثمن، فیقول البائع، هذا الثمن مقابلٌ بهٰذا الشیٔ مع شئی اخر، و یقول المشتری: بل هو مقابل بهٰذا الشیٔ وحدهٗ، فالقول لهٗ مع الیمین، لان الاختلاف وقع فی مقدار المقبوض، فالقول للقابضِ، كما فی الغصب۔ و كذا اذا اتفقا فی قدر البیع و اختلفا فی المقبوض۔ ای اتفقا فی ان المبیع شیئان، و اختلفا فی المقبوض، فقال المشتری: قبضتُ احدهما فقط، و قال البائع: بل قبضتهما، فالقول للمشتری علی ما مر۔ و لو اشتریٰ عبدین صفقة، و قبض احدهما، و وجد به او بالاخر عیبا، اخذهما، او ردهما، و لو قبضهما رد المعیب خاصة۔ لان الصفقة انما تتم بالقبض، فقبل القبض لا یجوز تفریق الصفقة، و بعد القبض یجوز۔ و كیلی او وزنی قبض ان وجد ببعضه عیباً، رد كلهٗ او اخذهٗ۔ لانه اذا كان

من جنسٍ واحد، فهو کشئ واحد، و قیل: هذا اذا کان فی وعاء واحدٍ، حتی لو کان فی وعائین فهو بمنزلة عبدین، فیرد الوعاء الذی فیه المعیب۔ و لو استحق بعضه لم یرد باقیه، بخلاف الثوب۔ لانه لا یضره التبعیض، و الاستحقاق لا یمنع تمام الصفقة، لان تمامها برضاء العاقدین، و هذا بعد القبض، اما لو استحق البعض قبل القبض، فللمشتری حق الفسح فی الباقی، لتفریق الصفقةِ قبل التمام، اما فی الثوب، فالتبعیض یضرہٗ، فلهُ الخیار فی الباقی۔

ترجمہ:

اور بائع نے تقابض کے بعد کہا کہ میں نے یہ عیب دار شئی دوسری شئی کے ساتھ فروخت کی تھی اور مشتری نے کہا بلکہ یہ اکیلی تھی تو معتبر قول مشتری کا ہے۔یعنی جب مبیع میں تقابض کے بعد عیب ظاہر اہوا، پھر مشتری نے اس کو واپس کر دیا اور ثمن کا مطالبہ کیا، پھر بائع نے کہا کہ یہ ثمن اس شئی کے مقابلے میں دوسری شئی کے ساتھ تھا اور مشتری نے کہا بلکہ وہ ثمن اسی شئی کے مقابل تھا تو معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہے، اس لیے کہ اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہوا ہے تو معتبر قول قابض کا ہے جیسا کہ غصب میں ہے اسی طرح جب وہ دونوں مبیع کی مقدار میں متفق ہوں اور ان دونوں کا اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو جائے یعنی جب وہ دونوں متفق ہو گئے اس بات پر کہ مبیع دو چیزیں ہیں اور ان دونوں کا مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو گیا، پھر مشتری نے کہا کہ میں نے صرف ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا ہے اور بائع نے کہا بلکہ تو نے ان دونوں پر قبضہ کیا ہے تو معتبر قول مشتری کا ہے اس بناء پر جو گزر گیا اور اگر ایک شخص نے دو غلاموں کو ایک ہی سودے میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کر لیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو مشتری ان دونوں کو لے لے یا ان دونوں کو چھوڑ دے اور اگر ان دونوں پر قبضہ کیا تھا تو صرف عیب دار واپس کر دے اس لیے کہ سودا سوائے اس کے نہیں کہ قبضے سے پورا ہوتا ہے۔سو قبضے سے پہلے تفریق صفقۃ جائز نہیں ہے اور قبضے کے بعد جائز ہے اور کیلی یا وزنی شئی پر قبضہ کیا گیا اگر اس کے بعض میں عیب پایا تو ساری کو واپس کر دے یا اس ساری کو لے لے۔اس لیے کہ جب وہ ایک جنس سے ہے تو وہ ایک شئی کی طرح ہے اور کہا گیا یہ اس وقت ہے جب وہ ایک برتن میں ہو۔لہٰذا اگر وہ دو برتنوں میں ہو تو وہ دو غلاموں کے مرتبے پر ہے سو مشتری وہ برتن واپس کر دے جس میں عیب ہو اور اگر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کے باقی کو واپس نہیں کرے گا بخلاف کپڑے کے، اس لیے کہ بعض بعض کرنا کیلی یا وزنی کو نقصان نہیں دیتا اور مستحق نکلنا سودے کے پورا ہونے کو نہیں روکتا اس لیے کہ سودے کا پورا ہونا عاقدین کی رضا مندی سے ہوتا ہے اور یہ قبضے کے بعد ہے بہر حال اگر قبضے سے قبل مستحق نکل آیا تو مشتری کے لیے باقی میں فسخ کا حق ہے سودا مکمل ہونے سے پہلے سودا ٹوٹنے کی وجہ سے بہر حال کپڑے میں تو ٹکڑے ٹکڑے کرنا اس کو نقصان دیتا ہے سو اس کے لیے باقی میں خیار ہے۔

تشریح:

و لو قال البائع بعد ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی شئی خریدی، پھر اس نے اس شئی میں کوئی عیب پایا اور اس شئی کو دوبارہ بائع کے پاس لے گیا اور کہا کہ اس میں عیب ہے بائع نے عیب کے وجود کو تسلیم کر لیا، لیکن ساتھ یہ بھی کہا کہ یہ ایک شئی ہے اس کے ساتھ دوسری شئی بھی تھی، مشتری نے کہا بلکہ یہ ایک ہی تھی اور کسی ایک کے پاس گواہی بھی نہیں ہے۔لہٰذا معتبر قول مشتری کا قسم کے ساتھ ہوگا اس لیے کہ مشتری اس زیادتی کا منکر ہے، جس کا بائع دعویٰ کر رہا ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ بائع و مشتری کا اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہوا اور مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو تو معتبر قول قابض کا ہوتا ہے اور قابض مشتری ہے۔لہٰذا اسی کا قول معتبر ہے اس کو غصب کے مسئلے سے تشبیہ دی ہے۔غصب کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی غصب کی، پھر غاصب نے مغصوب منہ کو جب شئی دوبارہ واپس کی تو اس نے کہا کہ تو نے دو چیزوں کو غصب کیا تھا غاصب نے کہا کہ ایک شئی کو غصب کیا تھا تو اب معتبر قول غاصب کا ہوگا اس لیے کہ وہ قابض ہے یہ صورت تو وہ بیان ہوئی جس میں بائع و مشتری کا مبیع کی مقدار میں اختلاف ہوا کہ بائع نے کہا کہ مبیع دو چیزیں تھیں اور مشتری نے کہا کہ ایک شئی تھی" و کذا اذا اتفقا"

سے مصنف رحمہ اللہ وہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ مبیع کی مقدار میں دونوں متفق ہیں اور مقبوض میں اختلاف ہوا سو بائع و مشتری اس بات پر متفق ہیں کہ مبیع دو چیزیں ہیں، لیکن بائع نے کہا کہ مشتری نے دونوں چیزوں پر قبضہ کرلیا تھا اور مشتری نے کہا کہ ایک شئی پر قبضہ کیا تھا تو یہاں بھی معتبر قول مشتری کا ہے اس لیے کہ وہ قابض ہے اور قابض کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے شرح وقایہ کے صفحہ ۳۰ پر صفقہ کے مسئلے میں ذکر کیا تھا کہ یہ صفقے کی صورت اس مسئلے میں ظاہر ہوگی جو عنقریب آرہا ہے اور فرمایا تھا کہ وہ مسئلہ یہ ہے کہ دو غلاموں کو ایک ہی سودے میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کرلیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب پایا تو اس کو واپس نہیں کرے گا۔ اب مصنف رحمہ اللہ "ولو اشتری عبدین" سے اسی مسئلے کا ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے دو غلام خریدے اور دونوں کو ایک ہی عقد میں خریدا اور ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کرلیا اور اس غلام میں جس پر قبضہ کیا ہے یا دوسرے میں کوئی عیب پایا تو اب دونوں کو لے لے یا دونوں کو واپس کردے یہ جائز نہیں کہ ایک کو لے لے اور عیب والے کو واپس کردے البتہ اگر مشتری نے دونوں پر ایک ساتھ قبضہ کیا، پھر ان دونوں میں سے ایک میں عیب پایا تو اب صرف عیب والا واپس کرسکتا ہے ان دونوں صورتوں میں فرق اس لیے ہے کہ جب مشتری نے ان دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا تو صفقہ مکمل نہیں ہوا (صفقہ اصل میں اس کو کہا جاتا ہے کہ جب بیع میں عقد کے مکمل ہونے پر ایک ہاتھ دوسرے ہاتھ پر رکھا جاتا تھا، پھر بعد میں صرف عقد کا نام صفقہ رکھ دیا گیا جس کا ترجمہ اردو میں "سودا" سے کیا جاتا ہے) کیوں کہ صفقہ قبضے کے بعد مکمل ہوتا ہے اور تفریق صفقہ قبضے سے قبل جائز نہیں ہے تو مشتری کا دونوں غلاموں پر قبضہ سے قبل ایک کو واپس کرنا تفریق صفقہ ہے اور تفریق صفقہ قبضے سے قبل ناجائز ہے۔ البتہ قبضے کے بعد تفریق صفقہ جائز ہے اس لیے کہ قبضے کی وجہ سے صفقہ مکمل ہوگیا تھا لہٰذا یہاں صفقہ مکمل ہونے کے بعد تفریق صفقہ لازم آرہا ہے اور یہ جائز ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا وہ یہ تھا کہ جس میں قبضے سے قبل تفریق صفقہ جائز نہیں تھا اور قبضے کے بعد صفقہ جائز تھا اب "کیلی او وزنی قبض ......" سے مصنف رحمہ اللہ وہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جس میں نہ تو قبضے سے قبل تفریق صفقہ جائز ہے اور نہ ہی قبضے کے بعد تفریق صفقہ جائز ہے۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے کیلی شئی مثلاً گندم یا کھجور یا وزنی شئی جیسے گھی وغیرہ کسی شخص کو فروخت کیا مشتری نے جب گندم پر قبضہ کرلیا تو اس میں سے کچھ گندم کو خراب پایا تو اب مشتری یا تو ساری گندم واپس کردے یا ساری گندم لے لے یہ اس وجہ سے کہ گندم ساری ایک جنس ہے تو یہ ایک شئی کی طرح ہے یہ ایک شئی کی طرح اس لیے ہے کہ مکیلی یا موزونی شئی کی مالیت اجتماعیت کی وجہ سے ہوتی ہے یعنی ایک شئی کی طرح ہے اس لیے کہ مثلاً ایک کلو گندم ایک تھیلی میں ہو اور اس کی قیمت ۲۰ روپے ہو، پھر اگر تھیلی پھاڑ کر اس گندم کو بکھیر دیا جائے تو ابھی جس گندم کی قیمت ۲۰ روپے تھی بکھرنے کے بعد اس کی ایک روپیہ بھی قیمت نہ رہی تو اس سے معلوم ہوا کہ مکیلی اور موزونی چیزوں میں قیمت کے لیے اجتماعیت کو دخل ہے۔ [کفایہ]

جب مکیلی اور موزونی چیزیں ایک شئی کی طرح ہیں تو اس کے بعض میں عیب نکلنے کی وجہ سے مشتری یا تو ساری شئی واپس کردے یا ساری رکھ لے۔

مسئلہ کے بارے میں ایک قول:

"قیل هذا اذا ......" سے شارح ایک قول طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ قول یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں جو کہا گیا کہ ساری گندم رکھ لے یا ساری واپس کردے یہ اس وقت ہے جب کہ گندم ایک برتن میں ہو اگر گندم دو برتنوں میں ہو تو پھر یہ دو غلاموں کے مرتبے پر ہوگی لہٰذا جس برتن میں عیب ہے صرف اس کو واپس کرے یعنی جس طرح مشتری جب دونوں غلاموں پر ایک ساتھ قبضہ کرے، پھر ان میں سے ایک میں عیب پائے تو صرف عیب والے کو واپس کرے گا یہ بات جو بیان کی گئی کہ یہ اس وقت ہے کہ جب ایک برتن میں ہو اگر دو برتنوں میں ہو تو صرف عیب والے کو واپس کرے گا یہ فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور وہ اسی کے مطابق فتویٰ دیتے تھے بہر حال علامہ سرخسی رحمہ اللہ کے نزدیک ایک برتن ہو یا دو برتن

ہوں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ چاہے تو ساری گندم واپس کردے چاہے تو ساری رکھ لے۔

مصنف رحمہ اللہ نے گزشتہ صورت وہ بنائی کہ جس میں مبیع میں عیب تھا اب ''و لو استحق بعضہ'' سے وہ صورت بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص نے کیلی یا موزونی شئی خریدی اور اس کے بعد اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری جو شئی باقی بچ گئی ہے اس کو واپس نہیں کرے گا اس لیے کہ مکیلی اور موزونی شئی کو ٹکڑے کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً دس کلو گندم ۲۰۰ کی روپے اکٹھی رکھی ہوئی ہے، پھر اس گندم کو دس حصوں میں تقسیم کردیا گیا تو اب بھی یہ گندم ۲۰۰ روپے کی ہے کہ ہر حصہ ۲۰ روپے کا ہے۔ کپڑے کی صورت اس کے خلاف ہے کہ اگر کسی نے دس میٹر کپڑا خریدا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب جو کپڑا باقی بچ گیا ہے، مشتری کو اس میں اختیار حاصل ہے چاہے تو اس کو رکھ لے چاہے تو واپس کردے اس لیے کہ کپڑے کو ٹکڑے کرنا نقصان دیتا ہے جیسا کہ دس میٹر کے کپڑے سے جبہ بن سکتا ہے، لیکن اگر اس کو دس حصوں میں تقسیم کردیا جائے تو اب یہ کسی کام کا نہیں رہا، بخلاف مکیلی اور موزونی چیزوں کے کہ ان کو ٹکڑے کرنا نقصان نہیں دیتا۔ لہٰذا گندم وغیرہ میں مستحق نکلنے کی صورت میں مشتری باقی کو واپس نہیں کرسکتا جب کہ کپڑے وغیرہ میں مستحق نکلنے کی صورت میں مشتری کو خیار حاصل ہوگا۔

اشکال:

استحقاق کی صورت پر ایک اشکال ہوتا ہے، جس کی تقریر یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں مشتری کو باقی جو بچ گیا ہے اس کے واپس کرنے کا حق ہونا چاہیے تا کہ تفریق صفقہ لازم نہ آئے اس لیے کہ صفقہ کا تام ہونا رضا کی وجہ سے ہوتا ہے اور مستحق کی رضا حاصل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ صفقہ تام ہونے سے قبل ہی تفریق صفقہ ہے۔

جواب:

''والاستحقاق لا یمنع تمام'' سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ تفریق صفقہ سوائے اس کے نہیں کہ صفقہ کے تام ہونے سے قبل جائز نہیں ہے اور تام ہونے کے بعد تفریق صفقہ جائز ہے اور اس صفقہ کا مکمل ہونا قبضے کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اور صفقہ تام ہونے کے بعد استحقاق ظاہر ہوا ہے اور استحقاق صفقہ کے تام ہونے کو نہیں روکتا کیوں کہ صفقہ کا تمام ہونا عاقد کی رضا کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ مالک کی رضا کی وجہ سے، اس لیے کہ عقد عاقد کا حق ہے تو عقد کا پورا ہونا بھی عاقد کی رضا کو چاہتا ہے۔

وھذا بعد القبض...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ استحقاق کا خیار کو ثابت نہ کرنا اس وقت ہے جب استحقاق مبیع پر قبضے کے بعد ہوا اور اگر استحقاق قبضے سے قبل ہو تو مشتری کے لیے ہے کہ جو باقی بچ گیا ہے اس کو لوٹادے اس لیے کہ یہ صفقہ تام ہونے سے قبل تفریق صفقہ ہے اور یہ اس لیے کہ صفقہ قبضے کے بعد تمام ہوتا ہے۔ لہٰذا قبضے سے قبل صفقہ تام نہیں ہوا تو یہ تفریق صفقہ، صفقہ کے تام ہونے سے قبل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

و مداواۃ المعیب و رکوبہٗ فی حاجتہٖ رضاءٌ، و لو رکب لردہٖ او سقیہ او شراء علفہٖ و لا بدّ لہٗ منہ فلا۔ و لو قطع بعد قبضہ، او قتل بسبب کان عند بائعہٖ، ردہٗ و اخذ ثمنہٗ۔ الرد فی صورۃ القطع، اما فی القتل فلا رد، بل اخذ الثمن عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، لان ھذا بمنزلۃ الاستحقاق عندہٗ، و اما عند ھما فیرجع بالنقصان، لان ھذا بمنزلۃ العیب، فیقوم بدون ھذا العیب، ثم بھذا العیب فیضمن البائع تفاوت ما بینھما، کما لو اشتریٰ جاریۃ حاملاً، فماتت فی یدہٖ بالولادۃ، فانہٗ یرجع بفضل ما بین قیمتھا حاملاً و غیر حامل، و لابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ان سبب الھلاکِ کان فی ید البائع، فاذا ھلك فی ید المشتری یکون مضافاً الی ذالك السبب، بخلاف الحمل، فانّ الحمل، لیس سببا للھلاك۔ و لو باعٍ و بریٔ من کل عیب صح، و انْ لم یعدھا۔ و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یصح، بناءً علی اصلہٖ ان البراءۃ عن الحقوقِ المجھولۃ لا یصح عندہٗ، و عندنا یصح، اذ اسقاط المجھول لا یضر، لانہٗ لا یفضیُ الیٰ المنازعۃِ، ثم ھذہ البراءۃُ تشمل العیب الموجود، و ایضاً العیب الحادث قبل القبض عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، و عند محمدٍ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یشمل العیب الحادث۔

ترجمہ:

عیب والے جانور کو دوائی دینا یا اس جانور پر اپنی حاجت کے لیے سوار ہونا یہ رضا شمار ہوتی ہے اور اگر مشتری اس جانور کو واپس کرنے کے لیے یا اس کو پانی پلانے کے لیے یا اس کا چارا خریدنے کے لیے سوار ہوا دراں حالیکہ وہ شئی اس کے لیے ضروری ہے تو یہ رضا شمار نہیں ہوتی اور اگر غلام کا ہاتھ غلام پر قبضے کے بعد کاٹ دیا گیا یا غلام کو کسی ایسے سبب کی وجہ سے قتل کر دیا جو سبب بائع کے پاس تھا تو اس کو واپس کر دے اور اپنے ثمن کو لے لے۔ لوٹانا کاٹنے کی صورت میں ہے۔ بہر حال قتل کی صورت میں تو واپس کرنا نہیں بلکہ ثمن کو لینا ہے۔ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے کہ یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک استحقاق کے مرتبے پر ہے۔ بہر حال صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک تو نقصان کا رجوع کرے گا اس لیے کہ یہ عیب کے مرتبے پر ہے۔ لہٰذا اس عیب کے بغیر غلام کی قیمت لگائی جائے، پھر اس عیب کے ساتھ قیمت لگائی جائے، پھر جو ان دونوں کے درمیان فرق ہو بائع اس کا ضامن ہو جائے گا۔ جیسا کہ اگر مشتری نے حاملہ باندی خریدی، پھر وہ مشتری کے قبضے میں ولادت کی وجہ سے مرگئی تو بے شک مشتری اس زیادتی کا رجوع کرے گا جو باندی کی قیمت کے درمیان ہو حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کی صورت میں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاک ہونے کا سبب بائع کے پاس تھا سو جب یہ غلام مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوا تو اسی سبب کی طرف منسوب ہوگا، بخلاف حمل کے کیوں کہ حمل ہلاک ہونے کا سبب نہیں ہے اور اگر ایک شخص نے بیع کی اور ہر عیب سے بری ہو گیا تو یہ صحیح ہے۔ اگر چہ ان عیوب کا شمار نہ کروائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے اپنی اس اصل پر بناء کرتے ہوئے کہ براءت حقوق مجہولہ سے درست نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صحیح ہے، اس لیے کہ مجہول کو ساقط کرنا جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتا، پھر یہ براءت عیب موجود کو شامل ہے اور اس عیب کو بھی شامل ہے جو قبضے سے پہلے پیدا ہو یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ براءت عیب حادث کو شامل نہیں ہوگی۔

تشریح:

”ولو قطع بعد“ ...... شارح رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے غلام خریدا دراں حال کہ وہ غلام چوری کرتا تھا اور مشتری کو نہ تو خریدتے وقت معلوم تھا اور نہ قبضے کے وقت معلوم تھا مشتری کے قبضے کرنے کے بعد اس غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو اس غلام کو بائع پر واپس لوٹا دے اور اپنا ثمن واپس لے لے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور اکثر کتابوں میں ان کا مذہب یہی منقول ہے اور مبسوط کی روایات میں یہ ہے کہ جب غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو غلام واپس کر کے پورا ثمن واپس لے لے چاہے تو غلام رکھ لے اور آدھا ثمن واپس لے لے۔ یہ غلام کو واپس کرنا امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس لیے ہے کہ یہ استحقاق کے مرتبے پر ہے اور اسی طرح اگر مشتری کے پاس غلام کو کسی ایسے سبب کی وجہ سے قتل کر دیا گیا جو سبب بائع کے ہاں موجود تھا تو اس صورت میں بھی امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کا رجوع کرے گا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں (ہاتھ کا کٹنا یا غلام کا قتل ہونا) میں مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔ نقصان کے معلوم کرنے کی صورت یہ ہوگی مثلاً یہی عیب کے بغیر غلام ہزار روپے ملتا ہے اور عیب کے ساتھ آٹھ سو روپے کا ملتا ہے تو عیب کی وجہ سے دو سو روپے کا فرق پڑا۔ لہٰذا مشتری بائع سے دو سو روپے کا رجوع کرے گا اور غلام بھی اپنے ہی پاس رکھے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ غلام کا ہاتھ کٹنا یا غلام کا قتل ہونا امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک استحاق کے مرتبے پر ہے جیسے اگر کوئی مشتری کی ساری شئی کا مستحق ہو تو مشتری بائع سے سارے ثمن کا رجوع کرے گا اور اگر کوئی مشتری کی آدھی شئی کا مستحق نکلا تو مشتری بائع سے آدھے ثمن کا رجوع کرے گا اور آدھی شئی اپنے پاس رکھ لے یا آدھی واپس کر دے اور پورے ثمن کا رجوع کر لے۔ جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ عیب کے مرتبے پر ہے۔ لہٰذا یہ نقصان کا رجوع کرے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے قطع یا قتل کا سبب بائع کے پاس موجود تھا اور اس کا موجود ہونا غلام کی مالیت کے منافی نہیں ہے یعنی یہ بات نہیں ہے کہ غلام نے چوری وغیرہ کی تھی تو اب غلام کی کوئی مالیت ہی نہیں ہے بلکہ غلام کی مالیت تو ہے البتہ اتنی بات ہے کہ اس کی مالیت میں کچھ کمی ہو جائے گی جیسا کہ عیب کی صورت میں ہوتی ہے اس کے بعد صاحبین رحمہما اللہ نے غلام کے مسئلے کو باندی کے مسئلے سے تشبیہ دی اور جب ایک مسئلے کو دوسرے کے ساتھ تشبیہ دی جائے تو اس سے مقصود اس مسئلے کو ثابت کرنا ہوتا ہے جس کو تشبیہ دی گئی ہے اور جس مسئلے کے ساتھ تشبیہ دی جائے وہ مسئلہ بھی اتفاقی ہونا چاہیے اگر اتفاقی نہ ہو تو تشبیہ درست نہیں ہے اب یہاں جس مسئلے سے تشبیہ دی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی اور وہ باندی حاملہ تھی اور مشتری کو اس کی خبر نہ ہوئی مشتری کے قبضے کرنے کے بعد وہ باندی بچہ جنتے ہوئے مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو گئی۔

اب مشتری حاملہ اور غیر حاملہ باندی کے درمیان جو قیمت کا فرق ہو وہ لے لے گا جیسے یہ باندی جو حاملہ تھی ہزار روپے کی تھی اور اسی طرح کی باندی جو حاملہ نہ ہو تو پندرہ سو کی ہوتی ہے تو مشتری بائع سے پانچ سو روپے کا رجوع کرے گا اب صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ باندی کے مسئلے میں ہلاکت کا سبب وہ حمل تھا جو کہ بائع کے پاس موجود تھا تو پھر بائع اس کے نقصان کا ضامن بنا۔ سو اسی طرح غلام کے مسئلے میں بھی قطع یا قتل کا سبب بائع کے پاس موجود تھا لہٰذا یہاں بھی مشتری نقصان کا رجوع کرے گا۔

امام اعظم رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قطع یا قتل کے واجب ہونے کا سبب (چوری وغیرہ) بائع کے پاس تھا اور چوری کرنا جو قطع کے واجب ہونے کا سبب ہے اس نے قطع کو واجب کر دیا جب قطع واجب ہو گئی تو قطع کا وجود پایا گیا اور غلام کا ہاتھ کاٹا گیا تو ہاتھ کاٹنے کا سبب وہ چوری کرنا تھا۔

صاحبین رحمہما اللہ کو جواب:

بخلاف الحمل...... سے صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ باندی کی ہلاکت کا سبب حمل نہیں ہے اس لیے کہ باندی کا ہلاک ہونا اس بیماری کی وجہ سے ہے جو مشتری کے پاس پیدا ہوئی۔ جیسے کہ جب غلام کا ہاتھ کاٹا گیا یا غلام کو قتل کیا گیا تو یہی کہا جائے کہ قطع یا قتل چوری کی وجہ سے ہوا جب کہ باندی کے ہلاک ہونے کی صورت میں یہ کہا جائے گا کہ باندی بچہ جننے کی وجہ سے ہلاک ہوئی نہ کہ حمل کی وجہ سے۔ لہٰذا چوری کرنا سبب ہے اور حمل سبب نہیں ہے اور بعض نے کہا کہ مسئلہ اتفاقی نہیں ہے بلکہ باندی کی صورت میں بھی امام صاحب کے نزدیک ثمن کو واپس لے لے گا تو اس وقت تو تشبیہ دینا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ تشبیہ اتفاقی مسئلہ سے دی جاتی ہے۔

و لو باع و بری من کل...... یہاں مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص نے کچھ فروخت کیا اور فروخت کرتے وقت کہا کہ میں اس شئی کے ہر عیب سے بری ہوں اب یہ بری ہونا درست ہے چاہے بائع سارے عیوب کا ذکر کرے یا ذکر نہ کرے بائع ان کو جانتا ہو یا ان کو نہ جانتا ہو، مشتری اس پر واقف ہو یا نہ ہو، عقد اور قبضے دونوں کے وقت موجود ہوں یا عقد وقت نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو گئے ہوں، ان سب صورتوں میں براءت درست ہے، لیکن یہ جو آخری صورت ہے کہ عقد کے وقت نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو گیا ہو تو یہ بات شیخین کے نزدیک ہے کہ بائع کی براءت اس عیب کو بھی شامل ہو گی جو عقد کے بعد اور قبضے سے پہلے پیدا ہوا ہو اس کو عیب حادث کہتے ہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نزدیک کے بائع کی براءت عیب حادث کو شامل نہیں ہو گی اسی اختلاف کو شارح رحمہ اللہ نے "ثم هذه البراءة...... سے بیان کر رہے ہیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

بیع کے وقت عیب سے براءت حاصل کرنا احناف کے نزدیک درست ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو قول ہیں۔ صحیح قول یہی ہے کہ براء

ت عیوب سے درست ہے اور ایک قول یہ ہے کہ براءت درست نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حقوق مجہولہ سے براء ت درست نہیں اور ہمارے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے اس لیے کہ براءت جھگڑے کی طرف نہیں لے کر جاتی تو جب براءت جھگڑے کی طرف نہیں لے کر جاتی تو یہ براءت بھی درست ہے۔

راجح قول:

شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک براءت عیب حادث کو بھی شامل ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک عیب حادث کو شامل نہیں ہے اور راجح قول امام محمد رحمہ اللہ تعالی کا ہے۔ [شامی: ج۵ رص۴۲، بحر الرائق: ج۶ رص۱۱۰، خانیہ: ج۲ رص۲۱۶، بہشتی زیور: ص۳۵۴]

......☆☆☆☆☆......

باب البیع الفاسد

بطل بیع ما لیس بمالٍ، کالدم و المیتة و الحر، والبیع بہٖ، و کذا بیع ام الولد و المدبر و المکاتب، و بیع مال غیر متقوم، کا لخمر و الخنزیر بالثمن۔ اعلم ان المال عین یجری فیه التنافس و الابتذال، فیخرج التراب و نحوہٗ و الدم و المیتة التی مامتُ حتف انفہٖ، امـا التی خنقتُ او جرحت فی غیر موضع الذبح، کما هو عادة بعض الکفار، و ذبائح المجوس فمالٌ، الا انها غیر متقومة، کا لخمر و الخنزیر، و یخرج منه الحر، لانه لا یجری فیه الابتذال، بل هو مبتذل، و المال الغیر المتقوم مال امرنا بِاِهانتہٖ، لکنہٗ فی غیر دیننا مالٌ متقوم، فکل ما لیس بمال فالبیع فیه باطلٌ، سواءٌ جعل مبیعاً او ثمناً و کل ما هو مالٌ غیر متقوم، فـانُ بیع بـالثمن ای بـالدراهم او الدنانیر، فالبیع باطل، و ان بیع بالعرض او بیع العرض بہٖ فالبیع فی العرض فاسدٌ، فالباطل هو الذی لا یکون صحیحا باصلہٖ و وصفہٖ، والفاسد هو الصحیح باصلہٖ لا بوصفہٖ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ لا فرق بین الباطل و الفاسد، و تحقیق هذا فی اصول الفقه۔

ترجمہ:

اس شئی کی بیع جو مال نہیں ہے باطل ہے جیسے خون، مردار، آزاد اور اس کے بدلے بیع کرنا اور اسی طرح ام ولد کی بیع اور مدبر، مکاتب کی بیع اور مال غیر متقوم کی بیع جیسے شراب اور خنزیر کی ثمن کے بدلے تُو جان لے کہ مال ایسی شئی ہے جس میں تنافس اور خرچ کرنا جاری ہوتا ہے۔لہٰذا مٹی اور دوسری اشیاء نکل گئی اور خون اور وہ مردار جو اپنی موت مر گیا ہو (یعنی کسی نے مارا نہ ہو) بہرحال وہ جانور جس کا گلا گھونٹا گیا یا اس کو ذبح کی جگہ کے علاوہ زخم دیا گیا جیسا کہ یہ بعض کفار کی عادت ہے اور مجوسی کا ذبح تو یہ سارے مال ہیں مگر یہ مال متقوم نہیں ہیں جیسا کہ شراب اور خنزیر اور اسی سے آزاد نکل گیا، اس لیے کہ اس میں خرچ کرنا جاری نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ خرچ کرنے والا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے کہ جس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہے، لیکن وہ ہمارے دین کے علاوہ میں مال متقوم ہے۔لہٰذا ہر وہ شئی جو مال نہ ہو تو بیع اس میں باطل ہے، برابر ہے کہ اس کو مبیع بنایا جائے یا ثمن بنایا جائے اور ہر وہ شئی جو مال غیر متقوم ہے، پھر اگر اس کو ثمن یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے فروخت کیا جائے تو بیع باطل ہے اور اگر سامان کے بدلے بیچا جائے یا سامان کو اس کے بدلے بیچا جائے تو سامان میں بیع فاسد ہے پس باطل وہ ہے جو اپنی اصل اور وصف کے اعتبار سے صحیح نہ ہو اور فاسد وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے صحیح ہو اور وصف کے اعتبار سے صحیح نہ ہو یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باطل اور فاسد میں فرق نہیں ہے اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے بیع فاسد کی ابتداء کی اور اس کو مؤخر کیا ہے اس لیے کہ یہ ناجائز ہے تو جائز کو ناجائز سے مقدم کیا ہے اب یہ بات جاننی چاہیے کہ اولاً بیع کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) جائز۔(۲) غیر جائز۔

بیع جائز کی پھر تین قسمیں ہیں۔(۱) نافذ لازم۔(۲) نافذ غیر لازم۔(۳) موقوف

بیع ناجائز کی بھی تین قسمیں ہیں۔(۱)فاسد۔(۲)باطل۔(۳)مکروہ۔

یہ کل چھ قسمیں ہوئیں اب ان چھ کی تعریف ذکر کی جاتی ہے۔

(۱)نافذ لازم: بیع نافذ لازم وہ ہے کہ جس میں تینوں خیارات میں سے کوئی خیار نہ ہو۔

(۲)نافذ غیر لازم: وہ بیع ہے کہ جس میں تینوں خیارات میں سے کوئی خیار ہو۔

(۳)بیع موقوف: وہ بیع ہے جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو جیسے فضولی کی بیع۔

(۴)بیع فاسد: وہ بیع ہے جو اصل کے اعتبار سے درست ہو اور وصف کے اعتبار سے درست نہ ہو، اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مال متقوم ہو تو مطلب یہ ہوا کہ مال تو متقوم ہو، لیکن وصف کی وجہ سے بیع فاسد ہوگئی ہو۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بیع فاسد کی تعریف یوں کی ہے کہ جو بیع تو ہوگئی ہو، لیکن اس میں کچھ خرابی آ گئی، اس کو بیع فاسد کہتے ہیں۔

(۵)بیع باطل: وہ بیع ہے جو اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے صحیح نہ ہو یعنی مال متقوم ہی نہ ہو۔ جیسے شراب کی بیع وغیرہ۔ حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ جو بیع شرع میں بالکل ہی غیر معتبر اور لغو ہو اور ایسا سمجھیں کہ اس نے بالکل خریدا ہی نہیں اور اس نے بیچا ہی نہیں اس کو باطل کہتے ہیں۔

(۶)بیع مکروہ: وہ بیع ہے جو اصل اور وصف کے لحاظ سے بالکل درست ہو، لیکن اس کے ساتھ کوئی منہی عنہ مل گیا ہو جیسا کہ جمعہ کی اذان کے بعد بیع کرنا۔ [بحر الرائق، بہشتی زیور]

اشکال وجواب:

مصنف رحمہا اللہ اس باب میں ناجائز بیع کی تینوں اقسام کا ذکر کریں گے تو پھر ایک چھوٹا سا اشکال ہوتا ہے کہ باب کا نام بیع فاسد سے کیوں رکھا تو اس کا جواب یہ دیا کہ یہاں فاسد کے عام معنی مراد ہیں کہ جس بیع سے منع کیا گیا ہو اور منع تینوں سے کیا گیا ہے۔ لہٰذا بیع فاسد کا لفظ تینوں کو شامل ہے۔

بیع فاسد کے اسباب:

جن اسباب کی وجہ سے بیع فاسد ہوئی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں۔(۱) جھالت مفضی الی النزاع، یعنی ثمن یا مبیع مجہول ہو کہ اس کا مجہول ہونا جھگڑے کی طرف لے جائے۔(۲) عجز عن التسلیم یعنی مبیع کے حوالے کرنے سے عاجز ہونا۔(۳) الغرر، دھوکہ۔(۴) ایسی شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرے۔

بیع باطل کے اسباب:

جن اسباب کی وجہ سے بیع باطل ہوتی ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔(۱) مال متقوم نہ ہو۔(۲) ایسی شرط جس میں بائع یا مشتری یا مبیع کا فائدہ ہو۔(۳) شئی کا وجود نہ ہو۔

نوٹ: یہ جو بیع فاسد اور بیع باطل کے اسباب ذکر کیے گئے ہیں، ان کی مکمل تفصیل جاننے کے لیے ملاحظہ ہو ”اسلامی بینکاری اور غرر“۔

بطل بیع ما لیس...... سے مصنف رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ جو شئی مال نہ ہو اس کی بیع باطل ہے جیسا کہ خون اور مردار اور آزاد یعنی ان تینوں کو بیع بنانا ناجائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ مال نہیں ہیں اور اسی طرح ”والبیع بہ“ یعنی ان کو ثمن بنانا بھی جائز نہیں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیع مال کو مال کے بدلے دینا ہے اور اگر ان تینوں میں سے کسی کو ثمن یا مبیع بنائیں گے تو دونوں میں سے ایک مال نہیں ہے اور اسی طرح ام ولد اور مکاتب اور مدبر کی بیع بھی باطل ہے، پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مال غیر متقوم کی بیع بھی باطل ہے جیسے شراب اور خنزیر وغیرہ۔ شراب اور خنزیر میں یہ بات ہے

کہ اگر ان کو مبیع بنایا گیا تو بیع باطل ہے اس لیے کہ مال متقوم نہیں ہے اور جو شئی اس کے مقابل ہے (یعنی ثمن) اگر وہ درہم یا دنانیر ہیں تو بیع باطل ہے اور اگر وہ ثمن سامان ہے تو بیع فاسد ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس خمر اور خنزیر کی بیع باطل ہے اور اس کے ثمن میں کلام ہے اگر وہ درہم وغیرہ ہیں تو ان درہموں میں بیع باطل ہے اور اگر سامان وغیرہ ہے تو بیع فاسد ہے۔

مال کی تعریف:

اعلم ان المال ...... سے شارح رحمہ اللہ مال کی تعریف کرر ہے ہیں۔ پس فقہاء کے نزدیک مال وہ ہے جس میں خرچ کرنا جاری ہو سکے اور اس کی طرف انسانی طبیعت مائل ہو اور اس کو حاجت کے وقت تک ذخیرہ کرنا ممکن ہو۔ لہٰذا مال کی اس تعریف سے مٹی خارج ہوگئی اس لیے کہ یہ ایسی شئی ہے جس کو انسان خرچ نہیں کرتا اور نہ ہی اس کی طرف انسانی طبیعت مائل ہوتی ہے، اسی طرح خون اور وہ مردار جو اپنی موت آپ مرگیا ہو۔ مال غیر متقوم وہ ہوتا ہے کہ جس سے نفع اٹھانا ہمارے شریعت میں منع ہے اور اس کی اہانت کا حکم دیا ہے جیسا کہ شراب وغیرہ۔

فکل ما لیس بمال...... سے شارح رحمہ اللہ ایک قاعدے کی طرف اشارہ کرر ہے ہیں کہ جب بھی بیع میں ثمن یا مبیع میں سے کوئی مال نہ ہو تو بیع باطل ہے اور اگر مال متقوم نہ ہو پھر اگر درہم و دنانیر کے بدلے میں فروخت ہو تو بیع باطل ہے اور اگر سامان کے بدلے میں فروخت کیا جائے یا سامان کو اس کے بدلے میں فروخت کیا جائے تو سامان میں بیع فاسد ہے۔ پھر شارح رحمہ اللہ نے فاسد اور باطل کی تعریف کرنے کے بعد فرمایا کہ فاسد اور باطل کا الگ ہونا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ بہرحال امام شافعی رحمہ اللہ فاسد اور باطل کو ایک ہی قرار دیتے ہیں اور فرمایا کہ اس تحقیق اصول فقہ میں ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا فرق نہ کرنا ایک اصول پر مبنی ہے۔ اصول یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک افعال حسیہ سے نہی قبیح لعینہ ہوتی ہے اور افعال شرعیہ سے نہی قبیح لغیرہ ہوتی ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک افعال حسیہ اور افعال شرعیہ دونوں کی نہی قبیح لعینہ ہوتی ہے، اسی وجہ سے وہ بیع فاسد کو الگ نہیں کرتے، میں نے اس کی طرف مختصراً اشارہ کردیا ہے، اس کی مزید تفصیل نور الانور میں نہی کی بحث میں ہے۔ ان شئت فارجع الیہ۔

و بیع قن ضم الی حر، و ذکیة ضمتْ الی میتةٍ، و انْ سمی ثمن کل، و صح فی قنٍ ضم الی مدبرٍ او قنِ غیرہٖ بحصتہٖ۔ لان المدبر محل للبیع عند البعض، فبطلانہٗ لا یسری الی الغیر۔ کملْکٍ ضم الی وقف فی الصحیح، و فسد بیع العرض بالخمر و عکسہٖ۔ ای البیع فاسدٌ فی العرض، حتیّٰ یجب قیمتہٗ عند القبض، و یملك ھو بالقبض، لکن البیع من الخمر باطلٌ، حتیّٰ لا یملك عین الخمر۔ و لم یجز بیع سمك لم یصد، او صید و القی فی خطیرة لا یؤخذُ منھا بلا حیلة، و صح ان اخذ منھا بلا حیلة الا اذا دخل بنفسه و لم یسد مدخله حتی لو دخل بنفسہٖ و سد مدخلہٗ یجوز بیعہٗ، لان سد المدخل فعْلٌ اختیاریٌ موجبٌ للملك۔ و اعلم انہٗ نظم کثیراً من المسائل فی سلك واحد، و قال: لم یجزْ لکن لم یبینْ ان البیع باطلٌ او فاسدٌ، و انا ابین ذالك ان شاء اللہ تعالیٰ، ففی السمك الذی لم یصد ینبغی ان یکون البیع باطلاً فیه اذا کان بالدراھم و الدنانیر، و یکون فاسداً اذا کان بالعرض، لانہٗ مالٌ غیر متقوم، لان التقوم بالاحراز، و لا احراز فیه، و اما السمك الذی صید و القی فی حظیرة لا یؤخذ منھا بلا حیلة، ینبغی ان یکون البیع فیه فاسداً، لانہٗ مال مملوكٌ، لکن فی تسلیمہٖ عسرٌ۔ و لا بیع طیر فی الھواء۔ ینبغی ان یکون باطلاً کبیع الصید قبل ان یصطاد۔

ترجمہ:

اور اس غلام کی بیع جس کو آزاد کے ساتھ ملایا گیا ہو باطل ہے اور اس ذبح کی ہوئی شئی کی بیع جس کو مردار کے ساتھ ملایا گیا ہو باطل ہے۔ اگرچہ ہر ایک کا ثمن ذکر کردے اور اس غلام میں جس کو مدبر کے ساتھ یا کسی غیر کے غلام کے ساتھ ملایا گیا اس کے حصے کے بدلے درست ہے اس لیے کہ

بعض کے نزدیک مدبر محل بیع ہے سواس کی بیع کا باطل ہونا غیر کی طرف سرایت نہیں کرتا جیسا کہ اس ملک میں جس کو وقف کے ساتھ ملایا گیا ہو صحیح قول کے مطابق اور سامان کی بیع شراب کے بدلے فاسد ہے اور اس کا عکس بھی فاسد ہے یعنی بیع سامان میں فاسد ہوتی ہے لہٰذا اس پر قبضے کے وقت قیمت واجب ہوگی اور مشتری قبضے سے مالک بن جائے گا، لیکن شراب کی بیع باطل ہے۔ لہٰذا عین شراب کا مالک نہیں ہوگا اور اس مچھلی کی بیع جس کو شکار نہیں کیا گیا یا شکار کرلیا گیا اور ایک ایسے حوض میں ڈال دی جس سے بغیر حیلے کے نہیں پکڑی جاسکتی تو یہ بیع جائز نہیں ہے اور اگر بغیر حیلے کے پکڑی جاسکے تو بیع درست ہے، مگر جب مچھلی خود داخل ہوئی ہو اور اس کا راستہ بند نہ کیا گیا ہو۔ لہٰذا اگر مچھلی خود داخل ہوئی اور اس کے داخل ہونے کی جگہ کو بند کردیا گیا تو اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ مدخل کو بند کرنا ایک ایسا اختیاری فعل ہے جو ملک کو ثابت کرنے والا ہے اور تو جان لے کہ ماتن نے بہت سارے مسائل کو ایک ہی لڑی میں پرو دیا ہے اور ماتن نے ''لم یجز'' کہہ دیا لیکن ماتن نے یہ بات بیان نہیں کی کہ بیع باطل ہے یا فاسد ہے اور میں (یعنی شارح) یہ بیان کروں گا ان شاء اللہ سو اس مچھلی میں جس کو شکار نہیں کیا گیا مناسب ہے کہ بیع باطل ہو جب دراہم و دنانیر کے بدلے ہو اور بیع فاسد ہو جب سامان کے بدلے ہو اس لیے کہ یہ مال غیر متقوم ہے، کیوں کہ تقوم حفاظت سے ہوتا ہے اور اس میں حفاظت نہیں ہے۔ بہر حال اس مچھلی میں جس کو شکار کیا گیا اور ایسے تالاب میں ڈال دیا گیا کہ بغیر حیلے کے نہ پکڑی جاسکے تو مناسب ہے کہ اس میں بیع فاسد ہو اس لیے کہ مال مملوک ہے، لیکن اس کو حوالے کرنا مشکل ہے اور نہ ہی ہوا میں پرندے کی بیع درست ہے مناسب ہے کہ یہ باطل ہو جیسا کہ شکار کی بیع اس کو شکار کرنے سے قبل باطل ہے۔

تشریح:

ولم یجز بیع سمك ...... مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کررہے ہیں اس کی تقریر یہ ہے کہ مچھلی کی بیع سمندر یا نہر کے اندر جائز نہیں ہے یعنی بیع باطل ہے اس لیے کہ اس کی ملک نہیں ہے اگر کسی شخص کا کوئی تالاب ہے، پھر مچھلیاں اس میں داخل ہوگئیں، پھر دیکھا جائے گا کہ اس شخص نے اس تالاب کو مچھلیوں کے لیے تیار کیا ہے یا نہیں؟ اگر اس نے مچھلیوں کے لیے ہی تیار کیا ہے تو وہ ان مچھلیوں کا مالک بن گیا اب کسی غیر کے لیے اس سے مچھلیاں پکڑنا جائز نہیں ہے، پھر اگر ان مچھلیوں کو بغیر حیلہ کیے پکڑا جاسکتا ہو تو ان کی بیع جائز ہے اس لیے کہ وہ شخص مچھلیوں کا مالک بھی ہے اور ان کو حوالے کرنے پر قادر بھی ہے یہ بیع جائز تو ہے، لیکن موقوف ہے۔ موقوف اس لیے ہے کہ پکڑنے کے بعد مشتری کو خیار رؤیۃ حاصل ہوگا اس لیے کہ پانی کے اندر کوئی بھی شئی اپنی اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اپنے حجم سے بڑی ہوتی ہے اسی وجہ سے مشتری کو بھی خیار ملے گا اور اگر ان مچھلیوں کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جاسکتا ہو تو ان کی بیع فاسد ہے اس لیے کہ بائع حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔ یہ اس وقت ہے جب بائع نے حوض کو مچھلیوں کے لیے ہی تیار کیا ہے تو اس سے اگر بغیر حیلہ کیے پکڑ سکتا ہے تو بیع جائز ہے ورنہ بیع فاسد ہے اور اگر بائع نے حوض مچھلیوں کے لیے تیار نہیں کیا تو اب جو مچھلیاں اس میں داخل ہوجائیں تو وہ شخص ان مچھلیوں کا مالک نہیں بنا۔ لہٰذا ان کی بیع باطل ہے، مگر ایک صورت میں کہ جب مچھلیاں حوض میں داخل ہوں تو یہ حوض کے داخل ہونے کی جگہ کو بند کردے تو اب یہ ان مچھلیوں کا مالک ہوگیا اب پھر دیکھا جائے گا اگر بغیر حیلہ کیے مچھلیاں پکڑی جاسکتیں ہیں تو ان کی بیع جائز ہے ورنہ بیع فاسد ہے اور اگر حوض کے مالک نے حوض کو مچھلیوں کے لیے تیار نہیں کیا اور مچھلیاں اس میں خود نہیں داخل ہوئیں بلکہ حوض کے مالک نے مچھلیاں پکڑ کر حوض میں ڈال دیں اب پھر دیکھا جائے گا اگر بغیر حیلہ کیے مچھلیاں پکڑی جاسکتیں ہوں تو ان کی بیع جائز ہے ورنہ فاسد ہے۔ اس لیے کہ مچھلیوں کا مالک تو ہے لیکن حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔　　[فتح القدیر]

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ مچھلیاں پکڑنے سے پہلے ان کی بیع کا باطل ہونا مالک نہ ہونے کی وجہ سے ہے پھر اگر اس نے پکڑ کر ایک ایسے بڑے حوض میں ڈال دیں جس سے بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن نہیں ہے تو بیع فاسد ہے اس لیے کہ حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے اور اگر بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع

جائز ہے، لیکن خیار رؤیۃ حاصل ہے۔

واعلم انه نظم...... سے شارح نے یہ بتایا کہ ماتن رحمہ اللہ نے بہت سے مسائل کو ذکر کر کے ان سب کے لیے "لم یجز" کا لفظ استعمال کیا اور یہ نہیں بتایا کہ کون سی بیع فاسد ہے اور کونسی باطل ہے اور (شارح رحمہ اللہ نے فرمایا) میں ان شاء اللہ یہ بتاؤں گا۔

و لا بیع طیر فی الھواء...... یہ مسئلہ پرندے کی بیع کا ہے۔ پرندے کی بیع میں بھی تین صورتیں ہیں اگر ایک شخص نے پرندے کو ہوا میں فروخت کیا تو بیع باطل ہے، اس لیے کہ مالک نہیں ہے اور اگر پکڑ کر کسی ایسی جگہ بند کر دیا جہاں سے بغیر حیلہ کے پکڑ ناممکن نہیں ہے تو یہ بیع فاسد ہے اور اگر بغیر حیلہ کے پکڑ ناممکن ہو تو بیع جائز ہے اور اس پرندے سے مراد وہ پرندہ جو ہوا سے واپس مالک کی طرف نہ لوٹتا ہو تو اس کی بیع فاسد ہے اگر ایسا پرندہ ہے جو مالک کی آواز پر لوٹ آتا ہے جیسے کبوتر وغیرہ تو اس کی بیع بھی جائز ہے۔ [بحرالرائق]

و بیع الحمل و النتاج۔ ینبغی ان یکون باطلاً، لان النتاج معدوم، فلا یکون مالاً، و الحمل مشکوک الوجود، فلا یکون مالاً۔ و اللبن فی الضرع۔ ذکروا فیه علتین: احدھما انه لا یعلم انه لبنٌ او دمٌ او ریحٌ، فعلیٰ ھذا یبطل البیع، لانه مشکوک الوجود، فلا یکون مالا، و الثانیة ان اللبن یوجد شیئاً فشیئاً، فملك البائع یختلط بملك المشتری۔ و الصوف علی ظھر الغنم۔ لانه یقع التنازع فی موضع القطع، و کل بیع یفضیُ الی المنازعة فھو فاسد۔ و جذعٌ فی سقف، و ذراعٌ من ثوب ذکر موضع قطعه او لا۔ فانّ البیع فیھما فاسدٌ و المراد ثوبٌ یضرہُ القطع۔ و یعود صحیحاً ان قلع او قطع الذراع قبل فسخ المشتری۔ لان المفسد قد زال۔ و ضربة القانص۔ و ھی ما یحصل من الصید بضرب الشبکة مرة، و ھذا البیع ینبغی ان یکون باطلاً، لما ذکر فی الطیر فی الھواء۔ و المزابنة، و ھی بیع الثمر علی النخیل بتمر مجذوذ مثل کیلہٖ خرصاً۔ مثل کیلہٖ حالٌ من الثمر علی النخیل، و خرصا تمییز عن المثل، ای یکون الثمر علی النخیل مثلا بطریق الخرص لکیل التمر المجذوذ، فھٰذا البیع من البیوع الفاسدة بشبھة الربوٰا۔ و الملامسة، و القاء الحجر، و المنابذة۔ و ھی ان یتساوما سلعةً، لزم البیع ان یمسھا المشتری، او وضع علیھا حصاة، او نبذھا البائع الیه، فھٰذہ البیوع فاسدةٌ، لان انعقاد البیع متعلق باحد ھذہ الافعال، فیکون کالقمار۔

ترجمہ:

اور حمل اور نتاج کی بیع مناسب یہ ہے کہ باطل ہو، اس لیے کہ نتاج معدوم ہے۔ لہٰذا وہ مال نہیں ہے اور حمل مشکوک الوجود ہے لہٰذا وہ مال نہیں ہے اور دودھ کی بیع تھنوں میں جائز نہیں ہے۔ فقہاء نے اس مسئلے میں دو علتیں ذکر کیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ جانتا نہیں ہے کہ وہ دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے سو اس بناء پر بیع باطل ہے، اس لیے کہ اس کے وجود میں شک ہے لہٰذا یہ مال نہیں ہے۔ دوسری علت یہ ہے کہ دودھ کچھ کچھ پایا جاتا ہے سو بائع کی ملک مشتری کی ملک سے مل رہی ہے اور بکری کی پیٹھ پر اون کی بیع کرنا بھی ناجائز ہے اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ میں جھگڑا واقع ہوگا اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے جائے وہ فاسد ہے اور چھت میں سے ایک شہتیر کا فروخت کرنا اور کپڑے میں سے ایک ذراع کا فروخت کرنا ناجائز ہے اس کے کاٹنے کی جگہ کا ذکر کیا جائے یا ذکر نہ کیا جائے کیوں کہ بیع ان دونوں میں فاسد ہے اور مراد وہ کپڑا ہے جس کو کاٹنا نقصان دے اور بیع درست ہو کر لوٹ آئے گی اگر اس شہتیر کو اکھاڑ لیا گیا یا کپڑے کو مشتری کے فسخ کرنے سے قبل کاٹ دیا گیا اس لیے کہ مفسد زائل ہو گیا اور ضربۃ القانص کی بیع ناجائز ہے اور ضربۃ القانص وہ شکار جو ایک مرتبہ جال پھینکنے سے حاصل ہو اور یہ بیع مناسب ہے کہ باطل ہو اس علت کی وجہ سے جو پرندے کی ہوا میں بیع کے بارے میں ذکر کی گئی اور بیع مزابنہ بھی ناجائز ہے اور وہ پھلوں کو درختوں میں بیچنا خشک پھلوں کے بدلے اس کے کیل کے مثل اندازے کے اعتبار سے "مثل کیله" حال ہے "من الثمر علی النخیل" سے اور "خرصا" المثل سے تمیز ہے۔ یعنی پھلوں کی بیع درختوں پر اس حال میں کہ اندازے کے طریقے سے کٹے ہوئے خشک پھلوں کے برابر ہوں تو یہ بیع بیوع فاسدہ میں سے ہے۔ ربوا کے شبہے کی وجہ

سے اور ملامسہ اور القاء حجر اور منابذہ کی بیع ناجائز ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں سامان کا بھاؤ لگائیں بیع لازم ہوگی اس بات سے مشتری اس کو چھولے یا اس پر کوئی کنکری وغیرہ پھینک دے یا بائع اس کپڑے کو مشتری کی طرف پھینک دے تو یہ بیوع فاسدہ ہیں اس لیے کہ بیع کا منعقد ہونا ان افعال میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہے جوئے کی طرح۔

تشریح:

والـلبـن فـی الضرع ......اس کی بیع کو مصنف رحمہ اللہ نے ناجائز قرار دیا شارح نے اس کی دو علتیں ذکر کی ہیں۔(۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دودھ کو تھنوں کے اندر ہی فروخت کر دیا تو اب بائع کو یہ بات معلوم نہیں ہے کہ تھنوں میں دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے۔لہٰذا دودھ کا وجود ہی مشکوک ہوگیا تو اسی بناء پر یہ بیع باطل ہے۔(۲) دودھ کی بیع تھنوں میں ناجائز ہونے کی دوسری علت یہ ہے کہ اگر دودھ تھنوں میں فروخت کر دیا جائے اور وہ دودھ جو تھنوں کے اندر ہے مشتری اس کا مالک بن جائے تو اب یہ سب کو معلوم ہے کہ دودھ تھنوں سے ایک دم نہیں نکلتا بلکہ تھوڑا تھوڑا نکلتا ہے تو اس بناء پر چوں کہ جانور بائع کا ہے اور دودھ مشتری کا ہے تو جانور جو بائع کی ملک ہے وہ دودھ جو مشتری کی ملک ہے اس کے ساتھ ملا ہوا ہے سو اس وجہ سے بیع باطل ہے۔

ضربة القانص ......کی بیع کو مصنف رحمہ اللہ نے ناجائز قرار دیا ہے۔''ضربة القانص'' کی صورت یہ ہے کہ مچھلی پکڑنے والا کسی سے کہے کہ میں نے تجھے وہ مچھلیاں فروخت کر دیں جو ایک بار جال پھینکنے سے حاصل ہوں گی تو چوں کہ شکار پکڑنے سے قبل بائع کی ملک نہیں ہے اس لیے ایسی بیع باطل ہے بعض کتب میں ''ق'' کی جگہ ''غ'' اور ''ن'' کی جگہ ''ی'' ہے تو پھر عبارت یہ ہوگی ''ضربة الغایض'' اس صورت میں بھی بیع باطل ہوگی اس لیے کہ اس وقت اس کی صورت یہ ہے کہ موتی ڈھونڈنے والا کسی سے کہے کہ میں تجھے وہ سارے موتی فروخت کرتا ہوں جو ایک بار غوطہ لگانے سے میں نکالوں گا تو چوں کہ اس کی ملک میں موتی نکالنے سے قبل داخل نہیں ہوں گے اسی وجہ سے بیع باطل ہے۔

بیع مزابنہ:

و الـمـزابنة......مصنف رحمہ اللہ نے بیع مزابنہ کو ناجائز قرار دیا بیع مزابنہ اس کو کہتے ہیں کہ درخت کے تازہ پھلوں کو جو درخت پر لگے ہوئے ہیں خشک پھلوں کے بدلے فروخت کرنا جو کہ انہی کے برابر اندازے کے مطابق ہوں، اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ یہ دو کلو خشک کھجور ہے اس کے بدلے مجھے تازہ کھجور دے دو تو پھر زید تازہ کھجوروں کو تولے بغیر اندازے کے ساتھ انہی کی مثل خشک کھجور دے دے تو بیع باطل ہے اس لیے کہ اس میں سود کا شبہ ہے اور جس طرح سود حرام ہے، اس طرح شبہ سود بھی حرام ہے۔

نحوی ترکیب:

شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ماتن کی عبارت میں ''مثله كيله'' حال ہے اور ذو الحال ''الثمر على النخيل'' ہے اور ''خرصا'' تمیز ہے اور ''مثل'' ممیز ہے۔

بیع ملامسہ:

بیع ملامسہ کی صورت یہ ہے کہ بائع نے سامان کی قیمت طے کر دی اور مشتری سے کہا کہ اگر تو نے اس شئی کو چھولیا تو تجھے بیع لازم ہو جائے گی اور خیار رؤیۃ وغیرہ حاصل نہ ہوگا بسا اوقات اس طرح ہوتا ہے کہ مبیع اندھیری جگہ یا کپڑے میں لپٹی ہوتی ہے یہ بیع فاسد اس لیے ہے کہ بائع نے چھونے سے بیع کو لازم کر دیا کہ مشتری نے جیسے ہی مبیع کو چھوا تو بیع لازم ہو جائے گی۔

القاء حجر:

اس کی صورت یہ ہے کہ بائع نے سامان کی قیمت طے کردی اور یہ کہا کہ مشتری پتھر پھینکے جس پر پتھر لگ گیا اس کی بیع لازم ہوجائے گی یہ بیع بھی فاسد ہے اس لیے کہ پتھر کے پھینکنے سے بیع کو لازم کردیا گیا۔

منابذہ:

اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخصوں کے پاس مختلف قسم کا سامان ہے، ان دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ جو سامان میں تجھے پھینکوں گا تو اس کی بیع تجھے لازم ہوجائے گی سو اس میں پھینکنے سے ہی بیع کو لازم کردیا گیا اس وجہ سے بیع فاسد ہے۔

یہ تینوں قسم کی بیع زمانہ جاہلیت میں رائج تھیں۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام سے منع فرمایا اور ان ساروں کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہر بیع کسی فعل سے معلق ہے کہ القاء حجر سے بیع لازم ہوگی یا پھینکنے سے یا چھونے سے۔

و لا بیع ثوب من ثوبین، الا بشرط ان یأخذ ایهما شاء، و لا المراعی، و لا اجارتها۔ بیع المراعی ای الکلأ باطلٌ، لانه غیر محرز، و اما اجارتها فلانها اجارة علی استهلاك عین۔ و لا النحل، الا مع الکوارة۔ الکوارة بالضم و التشدید، معسل النحل اذا سوی من طین هذا عند ابی حنیفة و ابی یوسف رحمهما الله تعالیٰ فینبغی ان یکون البیع باطلاً عندهما، لعدم المال المتقوم، و عند محمد و الشافعی رحمهما الله تعالیٰ یجوز اذا کان محرزاً۔ و دود القزِ و بیضه۔ فعند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ بیعها باطلٌ، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوز ان ظهر القز، و عند محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوز مطلقا۔

ترجمہ:

اور دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کی بیع درست نہیں ہے مگر اس بات کی شرط کے ساتھ کہ ان دونوں میں سے جو چاہیے لے لے اور نہ ہی چراگاہ کی بیع درست ہے اور نہ اس کو کرایہ پر دینا درست ہے۔ چراگاہ یعنی چارے کی بیع باطل ہے، اس لیے کہ یہ غیر محفوظ ہے اور بہر حال اس کو کرایہ پر دینا تو اس وجہ سے کہ یہ عین کے ہلاک ہونے پر اجارہ ہے اور نہ شہد کی مکھی کی بیع درست ہے مگر اس کے چھتے کے ساتھ الکوارہ ضمہ اور تشدید کے ساتھ ہے، مکھی کے شہد بنانے کی جگہ جب اس کو مٹی سے بنایا جائے۔ یہ شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک ہے سو مناسب ہے کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل ہو مال متقوم نہ ہونے کی وجہ سے اور امام محمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مکھی کی بیع جائز ہے جب وہ محفوظ ہو اور ریشم کے کیڑے کی اور اس کے انڈے کی بیع جائز نہیں ہے پس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان دونوں کی بیع باطل ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہوجائے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے۔

تشریح:

و لا المراعی و لا اجادتها...... سے مصنف رحمہ اللہ چراگاہ کی بیع کے بارے میں بتارہے ہیں سو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ چراگاہ کی بیع جائز نہیں ہے چراگاہ سے مراد وہ قدرتی چارا ہے جو خود بخود اگتا ہے اس چارے کو بیچنا باطل ہے اس لیے کہ یہ محفوظ نہیں ہے یعنی کسی ایک کی ملک نہیں ہے جب یہ کسی کی ملک نہیں ہے تو کوئی ایک اس کو فروخت بھی نہیں کرسکتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے: ”الناس شرکاء فی ثلاث فی الماء و الکلاء و النار“ کہ لوگ تین چیزوں میں مشترک ہیں ایک پانی اور چارا اور آگ۔ لہٰذا جب سارے لوگ اس میں شریک ہیں تو کسی ایک کے لیے اس کو فروخت کرنا بھی ناجائز ہے۔

البتہ اگر کسی شخص نے اپنی زمین کو اسی لیے تیار کیا اور اس کو پانی بھی لگایا اور چارا اگ آیا تو اب اس شخص کے لیے فروخت کرنا جائز ہے اسی طرح اگر

ایک شخص نے اپنی زمین کے اردگرد چاردیواری کرلی اور اس کو اگانے کے لیے تیار کیا اور اس میں بانس اُگ آئے تو یہ اس کا مالک ہوگیا۔ [بحرالرائق]

و لا اجارتها ...... سے مصنف رحمہ اللہ بتارہے ہیں کہ جس طرح چراگاہ کو بیچنا ناجائز ہے، اسی طرح اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے اس لیے کہ اجارۃ کسی شئی سے نفع اٹھانے کا نام ہے جب کہ وہ شئی بھی باقی رہے اب اگر چراگاہ کو کرایہ پر دیا جائے تو مقصود جو نفع اٹھانا ہے اس کے حاصل کرنے کے بعد شئی کا بھی کوئی وجود نہ رہے گا اس لیے کہ نفع چارے سے حاصل کرنا ہے اور جب چارے سے نفع حاصل کیا جائے گا تو چارے کی ذات باقی نہ رہے گی۔ لہٰذا اسی وجہ سے اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔

حیلہ:

جیسا کہ معلوم ہوچکا ہے چراگاہ کو اجارہ پر دینا ناجائز ہے، لیکن اس کے درست ہونے کا ایک حیلہ بھی ہے، وہ حیلہ یہ ہے کہ وہ شخص چراگاہ کو اجارہ پر نہ دے بلکہ اس زمین کو کرایہ پر دے دے تو چارہ زمین کے تابع ہوجائے گا تو اس سے نفع اٹھانا جائز ہے اسی طرح چراگاہ کو بیچنا ناجائز ہے، لیکن اگر زمین کو بیچ دے اور چارا اس کے ماتحت ہوجائے گا تو یہ درست ہے۔ [بحرالرائق]

شہد کی مکھی کی بیع:

و لا النحل الا مع الکوارۃ ...... سے مصنف رحمہ اللہ شہد کی مکھی کی بیع کا مسئلہ ذکر فرمارہے ہیں کہ شہد کی مکھی کی بیع باطل ہے، لیکن جب وہ مکھیاں چھتے کے ساتھ ہوں اور اس کے ساتھ ہی بیع کی جائے تو یہ جائز ہے یہ شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ وہ محرز ہو یعنی بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر ہو سو اگر بائع حوالے کرنے پر قادر نہ ہو تو پھر بیع ناجائز ہے۔

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ یہ مال متقوم نہیں ہے دوسری بات یہ ہے کہ ان کی ذات سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے اور نفع تو اس شئی سے اٹھایا جائے گا جو معدوم ہے اور وہ شہد ہے۔ لہٰذا جب نفع معدوم ہے تو اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔

امام محمد اور شافعی رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ شہد کی مکھی کی بیع اس لیے درست ہے کہ یہ ایسا حیوان ہے جس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے۔ لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہے جیسا کہ گدھے اور خچر کی بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایسے حیوان ہیں جن سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو جب شہد کی مکھی سے نفع اٹھایا جاتا ہے تو اس کی بھی بیع جائز ہے۔

راجح قول:

راجح قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ لہٰذا شہد کی مکھی کی بیع جائز ہے۔

[کذا فی البحر: ج ۶ رص ۱۲۸ والشامی: ج ۵ رص ۶۸، ھندیہ: ج ۳ رص ۱۱۴]

لغوی تحقیق:

لفظ ''الکوارۃ'' میں شارح رحمہ اللہ نے ایک لغت بتائی کہ ضمہ اور تشدید کے ساتھ پڑھا جائے گا جیسے ''الکُوّارۃ'' اور ''تہذیب'' میں ہے کہ الکُوارۃ تخفیف کے ساتھ ہے جیسے الکُوارۃ اور المغرب میں ہے کہ کسرہ کے ساتھ بغیر تشدید کے جیسے الکِوارۃ اور علامہ زمخشری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ الکَوارۃ فتحہ کے ساتھ ہے جیسے الکَوارۃ۔

ریشم کے کیڑے کی بیع:

ودود القز و بیضه......اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو مسئلے ذکر کیے۔

(۱) ریشم کے کیڑے کی بیع۔ (۲) ریشم کے کیڑے کے انڈے کی بیع۔

ریشم کے کیڑے کی بیع میں ائمہ کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع ناجائز ہے اس لیے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں ریشم ظاہر ہو جائے۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ریشم کے کیڑے کی بیع میں اپنی اصل پر ہیں۔ یعنی جس طرح امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع جائز نہیں ہے اسی طرح ریشم کے کیڑے کی بھی بیع ناجائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی اپنی اسی اصل پر ہیں پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شہد کی مکھی کی بیع ناجائز ہے اور ریشم کے کیڑے کی بیع جائز۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ شہد کی مکھی کی بیع کے بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ... کے ساتھ ہیں اور ریشم کے کیڑے کی بیع کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

دوسرا مسئلہ ... کے کیڑے کے انڈے کی بیع میں بھی ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔ پس امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک انڈے کی بیع جائز نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے اور بعض نے کہا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں تو پھر انڈے کی بیع کے بارے میں شیخین اور امام محمد رحمہم اللہ کا اختلاف ہوا۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ خواہ امام محمد کے ساتھ ہوں یا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ساتھ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے۔

راجح قول:

راجح قول ان دو مسئلوں میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ لہٰذا ریشم کے کیڑے اور اس کے انڈے کی بیع جائز ہے۔

[كذا في البحر: ج۶/۱۲۸ والشامی: ج۵ص ۶۸، ھندیہ: ج۳ص ۱۱۴]

و لابق الا ممن زعم انهٗ عندهٗ۔ زعم اى قال، فهٰذا بيع فاسد، لوجود المال المتقوم الا انه لا قدرة على تسليمه، فانه اذا قال المشترى: انه عندى فح يجوز۔ و لبن امرأة فى قدح۔ انما قال فى قدح، لان بيع اللبن فى الضرع قد ذكر، فلبن امرأة انما يبطل بيعهٗ، لانه من اجزاء الآدمى، فلا يكون مالاً، و فيه خلاف الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ، و عند ابى يوسف رحمه اللّٰه تعالىٰ يجوز بيع لبن الامة، اعتبارا للجزء بالكل، و لابى حنيفة رحمه اللّٰه تعالىٰ ان الرق غير نازل فى اللبن، فهى باقيةٌ على اصل الآدمية۔ و شعر الخنزير۔ فان البيع فيه باطلٌ۔ و انْ حل الانتفاع به للخرز ضرورة، و لا شعر الآدمى۔ فان بيعهٗ باطلٌ۔ و لا الانتفاع به، و لا جلد الميتة قبل دبغه۔ فان بيعهٗ باطل۔ و ان صح بيعهٗ و الانتفاع به بعدهٗ كعظمها و عصبها و صوفها و شعرها و قرنها و وبرها۔ فان بيع هٰذه الاشياء صحيحٌ، و كذا الانتفاع بها، لان الموت غير حال فى هٰذه الاشياء۔ و الفيل كالسبع، خلافاً لمحمد رحمه اللّٰه تعالىٰ۔ حتى يجوز بيع عظمه و الانتفاع بعظمه خلافا لمحمد رحمه اللّٰه تعالىٰ، فانه كالخنزير عندهٗ۔ و لا بيع علو بعد سقوطه اى اذا كان العلوُ لرجل، و السفل لرجل، فسقطا او سقط العلو وحدهٗ، فباع صاحب العلو علوهٗ، بطل بيعهٗ، اذ بعد السقوط لم يبق الا حق التعلىٰ، و هو ليس بمال۔

ترجمہ:

اور بھاگے ہوئے غلام کو بیچنا ناجائز ہے مگر اس شخص کو جو یہ کہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے زعم بمعنی قال ہے پس یہ بیع فاسد ہے مال متقوم کے پائے جانے کی وجہ سے مگر یہ بات ہے کہ بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے۔ پس جب مشتری نے کہا کہ وہ میرے پاس ہے تو اس وقت بیع

جائز ہے اور عورت کے دودھ کی پیالے میں بیع ناجائز ہے سوائے اس کے نہیں کہ پیالے میں کہا اس لیے کہ دودھ کی تھنوں میں بیع مذکور ہو چکی ہے۔ پس عورت کا دودھ سوائے اس کے نہیں کہ اس کی بیع باطل ہے، اس لیے کہ وہ آدمی کا جزء ہے۔ لہٰذا وہ مال ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے۔ کل کے ساتھ جزء کا اعتبار کرتے ہوئے اور امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلامی دودھ میں نہیں اترتی۔ لہٰذا وہ آدمی کی اصل پر باقی ہے اور خنزیر کے بالوں کی بیع ناجائز ہے کیوں کہ بیع اس میں باطل ہے اگرچہ ان بالوں سے دھاگے کے لیے ضرورۃ نفع اٹھانا جائز ہے اور نہ آدمی کے بالوں کی بیع جائز ہے کیوں کہ اس کی بیع باطل ہے اور نہ اس سے نفع اٹھانا جائز ہے اور نہ مردار کی کھال کو دباغت سے قبل بیچنا جائز ہے کیوں کہ اس کی بیع باطل ہے اگرچہ اس کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا دباغت کے بعد جائز ہے اس کی ہڈیوں کی طرح اور اس کے پٹھوں کی طرح اور اس کی اون کی طرح اور اس کے بالوں کی طرح اور اس کے سینگوں کی طرح اور اس کے بالوں کی طرح کیوں کہ ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اسی طرح ان سے نفع اٹھانا بھی صحیح ہے۔ اس لیے کہ موت ان اشیاء میں نہیں اترتی اور ہاتھی درندے کی طرح ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف۔ لہٰذا اس کی ہڈیوں کی بیع اور اس کی ہڈیوں سے نفع اٹھانا جائز ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف کیوں کہ ہاتھی ان کے نزدیک خنزیر کی طرح ہے اور علو (بلندی) کی بیع اس کے گرنے کے بعد ناجائز ہے یعنی جب علو ایک شخص کی ہو اور سفل (نچلی) دوسرے شخص کی ہو پھر وہ دونوں گر گئی یا اکیلی علو گر گئی پھر صاحب علو نے اپنی علو کو بیچا تو اس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ علو کے گرنے کے بعد اس کے لیے صرف تعلّی کا حق ہے اور وہ مال نہیں ہے۔

تشریح:

و الا بــق ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے بھاگے ہوئے غلام کی بیع کا مسئلہ ذکر فرمایا اور کہا کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اس لیے نہیں کہ وہ مالِ متقوم نہیں ہے، بلکہ مال متقوم تو ہے لیکن بائع اس کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے، لیکن اگر بائع ایسے شخص کو غلام بیچے جو یہ کہے کہ تیرا بھاگا ہوا غلام میرے پاس ہے تو اس صورت میں بیع درست ہو جائے گی اس لیے کہ یہاں تسلیم پہلے سے موجود ہے۔

سو معلوم ہوا کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع فاسد ہے، لیکن اگر اُس کو آزاد کر دے تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر کسی کفارے کی طرف سے آزاد کیا تو درست نہیں ہے۔ [بحر الرائق]

و لبن امراة ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ عورت کے دودھ کی بیع کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اس کی بیع ناجائز ہے یعنی باطل ہے، اس لیے کہ دودھ آدمی کے اجزاء میں سے ہے اور آدمی مال نہیں ہے۔ لہٰذا دودھ جو اس کا جزء ہے وہ بھی مال نہیں ہے جب دودھ مال نہیں ہے تو اس کی بیع بھی باطل ہے۔

فائدہ قید:

انـمـا قـال فی ...... سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکورہ قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ متن میں یہ جو کہا گیا کہ عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں ناجائز ہے، اس لیے کہا کہ بغیر پیالے اور تھنوں کے اندر دودھ کی بیع کرنے کا حکم پہلے گزر چکا ہے۔ شارح رحمہ اللہ اس قید کے بارے میں اتنا ہی بتایا جب کہ صاحب کفایہ اور عنایہ نے اس قید کا یہ فائدہ بیان کیا کہ مصنف رحمہ اللہ اگر "فـی قـدح" کی قید نہ لگاتے تو اس بات کا وہم ہوتا کہ عورت کا دودھ جب پیالے میں ہو تو اس کی بیع جائز ہے اس لیے کہ دودھ جب پستان میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہوتی ہے جیسا کہ باقی حیوانات ہیں کہ ان کا دودھ جب تھنوں میں ہو تو اس کی بیع ناجائز ہے اور جب ان کا دودھ برتن میں ہو تو اس کی بیع جائز ہے۔ لہٰذا عورت کا دودھ بھی اگر برتن میں ہو تو اس کی بیع جائز ہونی چاہیے تو اسی وہم کو دور کرنے کے لیے مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید لگائی کہ عورت کے دودھ کی بیع نہ تو پستان میں جائز ہے اور نہ ہی پستان سے نکالنے کے بعد جائز ہے۔ سو بات کا خلاصہ یہ ہوا کہ عورت کے دودھ کی نہ تو پستان کے اندر بیع جائز ہے اور نہ ہی پستان سے نکالنے کے

بعد خواہ وہ دودھ کسی پیالے میں ہو یا کسی اور برتن میں۔ پس یہ بات معلوم ہوئی کہ ''فی قدح'' کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ ایک وہم دور کرنے کے لیے لگائی گئی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

احناف کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع باطل ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہے، وہ اس کی دلیل یہ دیتے ہیں کہ یہ ایک پاک مشروب ہے، لہٰذا اس کی بیع بھی جائز ہے۔

احناف کا اختلاف:

احناف کے نزدیک عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں ہے، اس بارے میں احناف کا آپس میں اختلاف ہے، پس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نہ تو آزاد عورت کے دودھ کی بیع جائز ہے اور نہ ہی باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد عورت کے دودھ کی بیع ناجائز ہے، لیکن باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دودھ باندی کا جزء ہے اور باندی کل ہے تو جس طرح باندی کو بیچنا جائز ہے جو کہ کل ہے اسی طرح دودھ جو اس کا جزء ہے اس کو بھی بیچنا جائز ہے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جزء کو کل پر قیاس کیا ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلامی باندی کی جان میں اترتی ہے اور جس شئی میں غلامی ہو اس کی بیع جائز ہے سو اسی وجہ سے باندی کی بیع جائز ہے بہر حال دودھ میں غلامی نہیں اترتی اس لیے کہ غلامی اس شئی میں اترتی ہے جس میں قوت (یعنی آزادی) ثابت ہو سکے اور آزادی زندہ میں ثابت ہوتی ہے اور دودھ میں زندگی نہیں ہے۔ لہٰذا دودھ میں نہ تو غلامی ثابت ہوگی اور جب غلامی نہ ہوگی تو آزادی بھی نہ ہوگی اور یہ بات گزر چکی کہ جس شئی میں غلامی ہو اس کی بیع درست ہے۔ لہٰذا دودھ کی بیع درست نہیں ہے سو دودھ آدمی کی اصل (یعنی آزاد) پر باقی رہے گا۔

راجح قول:

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ظاہر الروایہ ہے اور اسی کو مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول قرار دیا ہے۔

[درمختار: ج۵ رص ۷۱، بحر: ج ۶ رص ۱۳۲، ھدایہ: ج ۳ رص ۵۵]

شعر الخنزیر...... سے مصنف رحمہ اللہ خنزیر کے بالوں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ ان کی بیع باطل ہے اس لیے کہ یہ نجس العین ہے اور مال متقوم نہیں ہے اس کے بالوں سے ضرورت کے وقت نفع اٹھانا درست ہے۔

راجح قول:

ہمارے زمانے میں فتویٰ اس قول پر ہے کہ ان سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ [کذافی الشامی: ج۵ رص ۷۰]

اس لیے کہ ہمارے زمانے میں اس سے بھی مضبوط دھاگے ایجاد ہو چکے ہیں۔

کسی آدمی کے بال کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا ناجائز ہے، اس لیے کہ آدمی کی کرامت ہے۔ لہٰذا یہ مال نہیں ہے اور جانور کی کھال کو دباغت سے قبل فروخت کرنا بھی ناجائز ہے اس لیے کہ اس بارے میں نہی وارد ہوئی ہے اور دباغت کے بعد جائز ہے اور ہاتھی درندے کی طرح ہے یعنی جس طرح درندے کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا درست ہے اسی طرح ہاتھی کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع اٹھانا درست ہے یہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاتھی خنزیر کی طرح ہے تو جس طرح خنزیر کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے اسی طرح ہاتھی کی بیع اور اس سے نفع اٹھانا ناجائز ہے۔

نکتہ:

یہ بات جاننی چاہیے کہ حیوانات کی کل تین اقسام ہیں۔

(۱) وہ حیوان جن سے نفع اٹھانا بالاتفاق جائز ہے۔ جیسے گھوڑا، گدھا، اونٹ وغیرہ۔

(۲) وہ حیوان جن سے نفع اٹھانا بالاتفاق ناجائز ہے۔ جیسے خنزیر۔

(۳) وہ حیوان جس میں علماء کا اختلاف ہے اور اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو گدھے سے ملائی گئی، اس بات میں کہ اس سے نفع جائز ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو خنزیر سے ملائی گئی اس بات میں کہ اس سے نفع جائز نہیں یہ دوسری قسم صرف امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ہے اور یہ ہاتھی ہے۔

و لا بیع علو ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں، اس صورت یہ کہ زید اور عمرو نے ایک ہی جگہ گھر بنایا۔ زید کا گھر نیچے تھا اور عمرو کا گھر اوپر تھا پھر اوپر والا گھر گر گیا تو اب عمرو کے لیے اوپر والے والے حصے کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ عمرو کا گھر گرنے کے بعد تو عمرو کے لیے کچھ باقی نہ رہا البتہ صرف حق تعلّی (بلندی) ہے یعنی زید کے گھر کے اوپر اس کا حق ہے اگر وہاں دوبارہ گھر بنانا چاہے تو گھر بنا سکتا ہے، لیکن جب عمرو نے وہاں گھر نہ بنایا تو اب وہاں سوائے ہوا کے کچھ بھی نہیں ہے اور وہ مال نہیں ہے۔

و بیع شخص علی انه امة، و هو عبد۔ فان البیع باطل، بخلاف ما اذا اشتریٰ کبشاً، فاذا هوَ نعجةٌ، فان البیع منعقدٌ، و للمشتری الخیار، و الاصل فی ذالك ان الاشارة و التسمية اذا اجتمعتا، ففی مختلفی الجنس یتعلق بالمسمی، و یبطل لانعدام المسمیٰ و فی متحدی الجنس یتعلق بالمشار الیه، و ینعقد بوجود المشار الیه، لکن المشتری بالخیار لفوات الوصف، فالذکر و الانثیٰ فی بنی ادم جنسان، لفحش التفاوت و اختلاف الاغراض، و فی غیر بنی ادم جنس و احدٌ۔

ترجمہ:

اور ایک شخص کی بیع اس بناء پر کی کہ وہ باندی ہے دراں حالیکہ وہ غلام ہے یہ بیع باطل ہے بخلاف اس صورت کہ جب اس نے مینڈھا خریدا پھر وہ بھیڑ تھی کیوں کہ یہ بیع منعقد ہوگئی اور مشتری کے لیے خیار ہے اور اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں تو مختلف الجنس کی صورت میں بیع مسمی سے متعلق ہوتی ہے اور مسمیٰ کے نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے اور متحد الجنس میں جس شئی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس سے متعلق ہوتی ہے اور مشار الیہ کے ساتھ منعقدہ ہوتی ہے، لیکن مشتری کو وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے خیار حاصل ہے سو مذکر اور مؤنث بنی آدم میں دو جنس ہیں فرق کے بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی آدم کے علاوہ میں ایک ہی جنس ہیں۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کو سمجھنے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ جنس کی تعریف کیا ہے۔

جنس کی تعریف:

اصولیوں کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جائے جن کی اغراض میں بہت زیادہ فرق ہو، لیکن منطقیین کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر بولی جائے جن کی حقیقت مختلف ہو جب جنس کی تعریف میں فرق ہوا تو لفظ انسان اصولیوں کے نزدیک جنس ہے اس لیے کہ یہ مرد اور عورت پر بولا جاتا ہے جن کی اغراض میں بہت زیادہ فرق ہے کہ مرد امامت کرنے کے لیے اور گھر سے باہر کے کام کرنے کے لیے ہے جب کہ عورت بچہ پیدا کرنے کے لیے اور گھر کے کام کاج کرنے کے لیے ہے تو لفظ انسان اصولیوں کے نزدیک جنس ہے اور منطقیین کے نزدیک جنس نہیں ہے اس لیے کہ یہ ایسے افراد پر نہیں بولا جاتا جن کی حقیقت مختلف ہو بلکہ انسان کے جتنے بھی افراد ہیں ان کی حقیقت ایک ہے تو کتاب میں جو لفظ

جنس استعمال ہوا ہے، وہ اصولیوں والا مراد ہے اور یہ بات بھی مدنظر رہے کہ جنس سے مراد نوع ہے اس لیے کہ مرد اور عورت تو اصولیوں کے نزدیک نوع ہیں جنس تو نہیں ہے اس لیے کہ جنس اصولی وہ ہے جو مختلف الاغراض پر بولی جائے اگر مرد اور عورت کو جنس قرار دیں تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مرد اور عورت مختلف الاغراض پر نہیں بولے جاتے بلکہ متفقۃ الاغراض پر بولے جاتے ہیں اور مختلف الاغراض پر تو لفظ انسان بولا جاتا ہے۔ لہٰذا کتاب میں جنس سے مراد نوع اصولی ہے۔

سو جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اب یہ بھی جاننا چاہیے کہ مذکر اور مؤنث بنی آدم میں دو الگ الگ جنس (یعنی نوعین) ہیں جب کہ بنی آدم کے علاوہ جانوروں میں یہ دونوں ایک ہی جنس (یعنی نوع) ہیں اس لیے کہ ان کی غرض ایک ہے اور وہ ان کو کھانا اور ان پر سوار ہونا ہے۔ لہٰذا جنس (نوع) کے بدلنے میں اور ایک ہونے میں اغراض کا اعتبار ہے۔

اصل:

جنس کی تعریف جاننے کے بعد ایک اور اصل جاننی چاہیے جس کو شارح و الا صل فی ذالك..... سے بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں یعنی بیع میں مبیع کی طرف اشارہ بھی کیا گیا اور اس کا نام بھی لیا گیا ہو، پھر اگر وہ مبیع ان میں سے ہو جن میں مذکر اور مؤنث دو الگ الگ جنس (نوعین) ہوں تو عقد مسمی (یعنی جس کا نام لیا گیا تھا) پر واقع ہوگا اور مسمی نہ ہونے کی صورت میں عقد باطل ہو جائے گا (جیسا کہ مذکورہ مسئلے میں ہے کہ بیع باندی پر ہوئی تھی اور وہ مبیع غلام نکل آیا تو اب مسمیٰ باندی تھی، اس پر ہی عقد ہوا لہٰذا باندی نہ ہونے کی صورت میں عقد باطل ہو گیا) اور اگر بیع میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہوں پھر مبیع ان میں سے تھی کہ جس میں مذکر اور مؤنث ایک ہی جنس (نوع) ہوتے ہیں تو اس وقت عقد اس سے متعلق ہوگا جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ لہٰذا اس صورت میں بیع باطل نہ ہوگی (جیسا کہ بیع مینڈھے پر ہوئی اور وہ بھیڑ نکلی تو اس وقت عقد بھیڑ سے متعلق ہوگا اس لیے کہ مذکر اور مؤنث بنی آدم کے علاوہ میں ایک ہی جنس (نوع) شمار ہوتے ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نے باندی کی بیع کی اور وہ غلام نکلا تو یہ بیع باطل ہے اس لیے کہ دو الگ الگ نوعیں ہیں اور ان میں تفاوت فحش ہے۔

و شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد ثمنه الاول۔ باع شيئاً بخمسة عشر، و لم ياخذ الثمن، ثم اشتراهُ بعشرة، فتقاص العشرة بعشرة من خمسة عشر، فبقى للبائع على المشترى خمسةٌ، فهى ربح ما لم يضمنهُ، اى الثمن، و هو خمسة عشر، لانه لما لم يقبضهُ البائع لم يدخل فى ضمانه، و انما الغنم بِازاءِ الغرم، فيكون الربح حراماً، فيكون هذا البيع فاسداً، خلافاً للشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ۔ و شراء ما باع مع شئ اخر لم يبعهُ بثمنه الاول فيما باع، و انْ صح فيما لم يبع۔ باع شيئا بخمسة عشر، و لم ياخذ الثمن، ثم اشتراهُ مع شئ اخر بخمسة عشر، فالبيع فاسد فى المبيع الاول، و جائز فى الاٰخر، فيقسم الثمن على قيمتها، فيجوز فى الشئ الاٰخر بحصته من الثمن و هو خمسة عشر۔

ترجمہ:

اور جس شئی کو بیچا اس کو خریدنا اس ثمن سے کم جتنے ثمن کا بیچا تھا اس کا پہلا ثمن لینے سے قبل (یہ بیع فاسد ہے) ایک شخص نے کوئی شئی پندرہ درہم کی فروخت کی اور ثمن نہیں لیا، پھر اس کو دس درہم کے بدلے خرید لیا، پھر دس کو دس کے بدلے تقاصی کیا پندرہ درہم میں سے۔ سو بائع کے مشتری کے ذمے پانچ درہم باقی رہے تو یہ پانچ ایسا نفع ہے جس ثمن کا بائع ضامن نہیں بنا اور وہ پندرہ ہے۔ اس لیے کہ جب بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو اس کی ضمان میں داخل نہیں ہوا اور سوائے اس کے نہیں کہ نفع تاوان کے بدلے ہوتا ہے ہے تو یہ نفع حرام ہے لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور اس شئی کو خریدنا جس کو بیچا ایک ایسی دوسری شئی کے ساتھ جس کو نہیں بیچا اس کے پہلے ثمن کے بدلے بیع فاسد ہے، اس میں جس کو بیچا تھا اگرچہ اس میں صحیح ہے جس کو نہیں بیچا ایک شخص نے کوئی شئی پندرہ درہم کے بدلے فروخت کی اور ثمن نہیں لیا پھر اس کو خرید لیا دوسری شئی کے ساتھ

پندرہ درہم کے بدلے میں تو بیع پہلی مبیع میں فاسد ہے اور دوسری میں جائز ہے۔لہٰذا ثمن کو اس کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا تو دوسری شئی میں ثمن میں سے اس کے حصے کے بدلے جائز ہے اور وہ پندرہ ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی اور ابھی زید نے عمرو سے پیسے نہیں لیے تھے کہ زید نے دوبارہ عمرو سے دس کے بدلے وہی کتاب خریدلی تو اب زید کے عمرو کے ذمے پندرہ روپے ہیں اور عمرو کے زید کے ذمے دس روپے ہیں تو دونوں نے دس کو دس کے بدلے کرلیا یعنی زید نے عمرو سے کہا کہ تو نے جو دس روپے مجھ سے لینے ہیں ان کو اس دس کے بدلے کاٹ لے جو میں نے تجھ سے پندرہ روپے لینے ہیں تو اب زید کے عمرو کے ذمے پانچ روپے رہ گئے تو یہ بیع فاسد ہے۔

و لا نہ لم یقبضہ ...... سے شارح رحمہ اللہ اس کے ناجائز ہونے کی علت بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ پانچ روپے جو زید کے عمرو کے ذمے ہیں یہ ایسا نفع ہے جس کا زید جو کہ بائع ہے ضامن نہیں بنا کیوں کہ جب زید نے عمرو کو کتاب پندرہ روپے کے بدلے فروخت کی اور پندرہ روپے عمرو کے ذمے آگئے پھر جب دوبارہ زید نے عمرو سے خریدی تو اب دس، دس کے بدلے ہوگئے اور جو پانچ زید کے عمرو کے ذمے ہیں یہ کسی عوض کے بدلے نہیں ہیں اس لیے کہ پندرہ جو عمرو کے ذمے تھے، وہ تو کتاب کی وجہ سے تھے تو جب زید نے کتاب ہی لے لی تو اب پندرہ میں سے پانچ بغیر کسی عوض کے ہیں جو کہ سود ہے اور بات ہے کہ جب زید نے عمرو سے پندرہ روپے نہیں لیے تو پندرہ روپے زید کی ضمان میں داخل نہیں ہوئے اور یہ قاعدہ ہے کہ نفع تاوان کے بدلے ہوتا ہے اور اس صورت میں نفع بغیر تاوان کے آرہا ہے سو یہ بیع فاسد ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک قبضے کی وجہ سے تام ہوگئی ہے تو اب مشتری کا جس طرح غیر بائع کو بیچنا جائز ہے بالکل اسی طرح بائع کو بھی بیچنا جائز ہے۔

فوائد وقیود:

مصنف رحمہ اللہ نے ''بـاقـل'' کی قید لگائی۔لہٰذا اگر بائع پہلے ثمن سے زیادہ یا اس کے برابر خریدے تو یہ درست ہے۔لہٰذا یہ قید احترازی ہے (بحر) اسی طرح مصنف رحمہ اللہ نے ''قبل نقد ثمنہ'' کی قید لگائی۔لہٰذا اگر بائع ثمن پر قبضہ کرنے کے بعد کم کے بدلے تو خریدے بھی درست ہے۔تو یہ قید احترازی ہے (بحر، فتح) اور یہ ناجائز اس وقت ہے جب کہ بائع کا ثمن بھی اسی جنس کا ہو جس جنس کا مشتری کا ثمن تھا، مثلاً بائع نے پندرہ درہم کی فروخت کی اور پھر دس درہم کی خریدی تو یہ ناجائز ہے البتہ اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو تو پھر جائز ہے جیسے بائع نے پندر درہم کی فروخت کی اور پھر دس دینار کی لے لی تو یہ درست ہے۔(بحر) اور اسی طرح یہ ناجائز اس وقت ہے جب بائع بذات خود مشتری سے کم کے بدلے خریدے اگر بائع نے کسی اور آدمی کے ذریعے مشتری سے کم کے بدلے خریدی تو یہ جائز ہے۔ [عنایہ]

و شراء ماباع مع ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں یہ مسئلہ پہلے والے مسئلے پر تفریع ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی اور زید نے پندرہ روپے پر قبضہ نہیں کیا، پھر زید نے عمرو سے دوبارہ اسی کتاب کو اور اس کے ساتھ کاپی بھی انہی پندرہ میں خریدلی، تو پہلی والی کتاب میں بیع فاسد ہے اور کاپی میں بیع جائز ہے تو اب زید نے عمرو سے جو پندرہ روپے کے عوض دو چیزیں لی ہیں تو پندرہ روپے کو تقسیم کیا جائے گا کیوں کہ پندرہ روپے دونوں کا ثمن ہے تو ثمن کی جتنی مقدار اس کاپی کی ہو جس کی پہلے بیع نہیں ہوئی مثلاً پندرہ میں اس کاپی کا حصہ سات روپے ہے تو اب زید سات روپے کے بدلے وہ کاپی لے لے گا بہر حال دوسری کتاب جو زید نے پہلے عمرو کو پندرہ روپے کی فروخت کی تھی تو اس میں بیع فاسد ہے اس لیے کہ اس کی قیمت آٹھ روپے ہوئی جب کہ زید نے عمرو کو یہی کتاب پندرہ روپے کی فروخت کی تھی اور اب یہ کتاب زید عمرو سے پندرہ روپے پر قبضہ کرنے سے قبل آٹھ روپے کی لے رہا ہے تو اس کتاب میں وہی بات لازم آئی کہ ثمن پر قبضے سے قبل

اس کی قیمت سے کم خرید جارہا ہے جو اس سے پہلے مسئلے میں تھی، لہٰذا اس کتاب میں بیع فاسد ہے۔

و زیت علی ان یوزن بظرفهٖ و یطرح عنه بکل ظرف کذا رطلاً۔ انما یفسد، لانه شرط لا یقتضیه العقد، بل مقتض العقد ان یطرح بِاِزاءِ الظرف مقدار وزنهٖ، کما فی المسألة الثانیة و هی ما قال: بخلاف شرط طرح وزن الظرف عنه، و ان اختلفا فی نفس الظرف و بقدرهٖ فالقول للمشتری۔ ای اشتری سمناً فی زق، و رد الظرف و عشرة ارطال، فقال البائع: الزق غیر هذا، و هو خمسة ارطال، فالقول للمشتری۔ و بطل بیع المسیل و هبتهٗ، و صحا فی الطریق۔ ای صح البیع و الهبة فی الطریق، قیل: ان ارید رقبة المسیل و الطریق فمقدار ما یسیل الماء مجهولٌ، فلایجوز فیه البیع و الهبة، و اما الطریق معلوم، ان لم یبین فهو مقدر بعرض باب الدار، کذا فی باب القسمة، فیجوز فیه البیع و الهبة، و ان ارید حق التسییل، فان کان علی الارض فمجهول، لما مر، و ان کان علی السطح فهو حق التعلی، و هو حق متعلق بعین لا یبقیٰ، و حق المرور، فیه روایتان، و جه البطلان انه غیر مال، و جه الصحة الاحتیاج بهٖ، و هو حق معلوم متعلق بعین باق۔

ترجمہ:

اور تیل کی بیع فاسد ہے، اس شرط پر کہ تیل بائع کے برتن کے ساتھ وزن کرے گا اور ہر برتن کے بدلے اس تیل اسے اتنے رطل ڈالے گا سوائے اس کے نہیں کہ یہ فاسد ہے، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا بلکہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع برتن کے بدلے برتن کے وزن کی مقدار ڈالے جیسا کہ دوسرے مسئلے میں ہے اور وہ یہ ہے کہ جو مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ برتن کے وزن ڈالنے کی شرط کے خلاف اس تیل سے اور اگر دونوں کا نفس برتن اور اس کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو معتبر قول مشتری کا ہے یعنی ایک شخص نے گھی ایک مشق میں خریدا اور برتن واپس کر دیا اور وہ دس رطل کا تھا، پھر بائع نے کہا کہ مشق اس کے علاوہ تھی اور وہ پانچ رطل کی تھی تو معتبر قول مشتری کا ہے اور مسیل کی بیع اور اس کا ہبہ باطل ہے اور یہ دونوں راستے میں درست ہیں یعنی بیع اور ہبہ راستے میں صحیح ہے کہا گیا اگر اس سے راستے اور مسیل کا رقبہ مراد لیا گیا ہے تو اتنی مقدار جس میں پانی بہے گا وہ مجہول ہے۔ لہٰذا اس میں بیع اور ہبہ ناجائز ہے اور بہر حال راستہ تو معلوم ہے اور اگر بیان نہ کیا جائے تو وہ گھر کے دروازے کی چوڑائی کے برابر فرض کیا جائے گا، اسی طرح قسمت کے باب میں ہے۔ لہٰذا اس میں بیع اور ہبہ جائز ہے اور اگر اس سے مراد حق مسیل ہو پھر اگر وہ زمین پر ہو تو مجہول ہے جیسا کہ گزرا اور اگر چھت پر ہو تو وہ تعلّی کا حق ہے اور وہ ایسی عین سے متعلق ہے جو باقی نہیں رہے گی اور گزرنے کا حق اس میں دو روایتیں ہیں باطل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ مال نہیں ہے اور صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس کی ضرورت ہے اور وہ حق معلوم ایسی عین سے متعلق ہے جو باقی رہے گی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے ''ذیت علی ان ''...... سے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت ''جامع صغیر'' میں امام محمد رحمہ اللہ نے یوں بیان کی ہے ایک شخص نے دوسرے سے ہزار رطل تیل اس شرط پر خریدا کہ بائع اس کو اپنے برتن میں تول کر دے گا اور ہر برتن کی جگہ پچاس رطل اور ڈالے گا تو یہ فاسد ہے یعنی بائع جب ہزار رطل تیل کو اپنے برتن سے وزن کر کے دے گا تو یہ لازمی بات ہے کہ جب پورے تیل کا وزن ہو جائے گا تو وہ ہزار رطل نہ ہوگا اس لیے کہ وزن میں برتن بھی شریک ہے تو تلا ہوا تیل ہزار رطل سے کم ہوگا اسی وجہ سے مشتری نے بائع سے کہا کہ ہر برتن کے بدلے میں پچاس رطل تیل ڈالے گا تو بھی فاسد ہے، اس لیے کہ عقد اس شرط کا تقاضہ نہیں کرتا، کیوں کہ اس میں بائع و مشتری میں سے ایک کا نفع ہے، وہ اس طرح کہ جب مشتری نے پچاس رطل ڈالنے کی شرط لگائی اور مثلاً ہزار رطل چار مرتبہ اس برتن میں تلا ہے تو اس کے مطابق بائع کو اس میں دو سو رطل تیل اور ڈالنا ہے تو اب اگر برتن کا وزن پچاس رطل سے کم ہو مثلاً تیس رطل ہو تو اب اس میں مشتری کا فائدہ ہے کہ اس کا حق ایک سو بیس رطل تھا اور اس کو دو سو رطل مل رہا ہے اور اگر برتن کا وزن پچاس رطل سے زیادہ ہو مثلاً ساٹھ رطل ہو تو اب اس میں بائع کا نفع ہے کہ اس کے ذمے تو دو سو چالیس رطل

تھے اور اس نے دو سو رطل ادا کیے تو جب مطلق شرط لگانے میں کسی ایک کا نفع ہے تو یہ شرط فاسد ہے اور اس کی وجہ سے ایسا عقد بھی فاسد ہے۔

لہٰذا عقد میں ایسی شرط لگائی جائے جس کا عقد تقاضہ کرتا ہو مثلاً وہ مشتری بائع سے یہ کہے کہ اس برتن کے وزن کے برابر تیل ڈالے گا تو اب یہ شرط صحیح ہے، اس لیے کہ مشتری کا تیل برتن کی وجہ سے جتنا کم ہوا تھا وہ اس کو مل گیا ہے۔

و ان اختلفا ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع کا جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں یوں بیان کی ہے ایک شخص نے کسی سے مشق کے اندر گھی خریدا، مشتری دوبارہ آیا اور اس نے کہا کہ میں نے گھی نوے رطل پایا ہے اور مشق دس رطل کی تھی اور بائع نے کہا کہ مشق یہ نہیں تھی بلکہ مشق پانچ رطل کی تھی اور گھی پچانوے رطل تھا تو اب ان دونوں کا اختلاف ہو گیا تو اگر بائع گواہی قائم کر دے تو اس کی بات درست ہوگی اور اگر بائع گواہی قائم نہ کر سکے تو مشتری سے قسم لی جائے تو اس کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ مشتری زیادتی کا منکر ہے اور قسم منکر پر ہوتی ہے اور بائع زیادتی کا مدعی ہے اور مدعی پر گواہی ہے۔

و بطل بیع المسیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے مسیل (پانی بہنے کی جگہ) کو بیچا یا ہبہ کیا تو یہ باطل ہے اور اگر راستہ کو بیچا یا ہبہ کیا تو یہ صحیح ہے۔ شارح رحمہ اللہ اس مسئلے کی علت دو طرح سے بیان کر رہے "قیل ان" سے پہلی طرز پر علت بیان کر رہے ہیں کہ مسیل کی بیع اور ہبہ سے مراد رقبہ مسیل کی بیع اور ہبہ ہے تو یہ اس لیے باطل ہے کہ پانی جتنی جگہ میں بہے گا وہ جگہ مجہول ہے اور وہ مجہول اس طرح ہے کہ معلوم نہیں کہ پانی اتنی جگہ گھیرے گا تو اتنی ہم فروخت یا ہبہ کر دیں جب یہ معلوم نہیں کہ پانی کتنی جگہ گھیرے گا تو اس جگہ کی بیع اور ہبہ ناجائز ہے، اس لیے کہ مجہول کی بیع اور ہبہ درست نہیں ہے اور یہ جو کہا گیا کہ راستہ کی بیع اور ہبہ جائز ہے اس سے مراد اگر رقبہ ہے تو یہ بات معلوم ہے کہ راستہ کتنی جگہ پر ہے اور اس کی بیع ہو رہی ہے اور اگر معلوم نہ بھی ہو تو بھی راستہ گھر کے دروازے کے مطابق چوڑا ہوگا۔ لہٰذا راستے کا رقبہ معلوم ہے اور معلوم شئی کی بیع اور ہبہ درست ہے۔

و ان اریدہ ...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری طرز پر علت بیان کر رہے ہیں کہ اگر مسیل سے مراد بہنے کا حق مراد ہے تو اب اگر یہ بہنے کا حق زمین پر ہو تو اس لیے اس کی بیع اور ہبہ ناجائز ہے کہ یہ مجہول ہے کہ کتنی زمین پر پانی بہے گا اور اگر یہ بہنے کا حق چھت پر ہے تو اس لیے باطل ہے کہ یہ حق ایسی شئے سے متعلق ہے جو باقی نہیں رہے گی کہ چھت دائمی نہیں ہے بلکہ ایک دن گر جائے گی لہٰذا اس کے ساتھ جو حق متعلق ہے اس کی بیع بھی فاسد ہے، اسی طرح راستے سے مراد گزرنے کا حق ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں صحیح ہے اور ایک روایت میں باطل ہے۔ جس روایت میں ہے کہ باطل ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع مال کی ہوتی ہے اور گزرنے کا حق مال نہیں ہے لہٰذا اس کی بیع باطل ہے اور جس روایت کے مطابق اس کی بیع درست ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ "گزرنے کے حق" کی ضرورت ہے اور یہ گزرنے کا حق ایسی عین سے متعلق ہے جو کہ باقی ہے یعنی گزرنے کا حق زمین پر ہوگا اور وہ باقی رہے گی لہٰذا اس حق کی بیع بھی درست ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ راستہ کی بیع اور ہبہ درست ہے جب کہ مسیل کی بیع اور ہبہ باطل ہے خواہ ان سے مرار رقبہ ہو یا حق مسیل ہو۔

و امر المسلم ببیع خمر او خنزیر او شرائهما ذمیا۔ و امر المحرم غیرهٗ ببیع صیده۔ فقولهٗ "و امرُ" عطفٌ علی الضمیر المرفوع المتصل فی قوله "و صحا" و هذا العطف جائزٌ لوجود الفصل، و هو قولهٗ "فی الطریق" و هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندهما لا یجوز، لانه الموکل لا یلیه بنفسه، فلا یولی غیرهٗ و له ان العاقد هو الوکیل یتصرف باهلیته۔ و البیع بشرط یقتضیه العقد، کشرط الملك للمشتری، او لا یقتضیه و لا نفع فیه لاحد، کشرط ان لا یبیع الدابة المبیعة، بخلاف شرط لا یقتضیه العقد، و فیه نفع لاحد العاقدین، او لمبیع یستحقهٗ۔ ای یکون المبیع اهلا لاستحاق النفع، بان یکون آدمیا، فظهر ان قولهٗ "و لا نفع فیه لاحد" اراد به لاحد من العاقدین و المبیع المستحق، حتی لو کان النفع للمبیع الذی لا یستحق النفع، کشرط ان لا یبیع الدابةَ المبیعة، لا یکون هذا الشرط مفسداً۔

ترجمہ:

اور مسلمان کا ذمی کو شراب یا خنزیر کے فروخت کرنے یا خریدنے کا حکم دینا صحیح ہے اور محرم کا غیر محرم کو اپنے شکار کے فروخت کرنے کا حکم دینا صحیح ہے۔ ماتن کا قول "وامر" کا عطف اس ضمیر مرفوع متصل پر ہے جو ماتن کے قول "صحا" کے اندر ہے اور یہ عطف فصل کی وجہ سے جائز ہے اور فصل ماتن کا قول "الطریق" ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس لیے کہ موکل اس کا خود والی نہیں ہے تو اپنے علاوہ کو ولی نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد دراحالاں کہ وہ وکیل ہے اپنی اہلیت کی وجہ سے تصرف کرسکتا ہے اور بیع صحیح ہے ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ کرتا ہو جیسے مشتری کے لیے ملک کی شرط یا اس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں کسی کا نفع نہ ہو جیسے اس بات کی شرط کہ مبیعہ جانور کو نہیں بیچے گا بخلاف اس شرط کے جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور میں متعاقدین میں سے کسی کا نفع ہو یا اس مبیع کا جو نفع کی مستحق ہو یعنی مبیع نفع کے استحاق کی اہل ہو اس کی صورت یہ ہے کہ مبیع آدمی ہو سو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ماتن کا قول "ولا نفع فیه لاحد" اس سے ماتن نے متعاقدین میں سے ایک کو اور اس مبیع کو جو نفع کی مستحق ہو مراد لیا ہے۔ لہٰذا اگر نفع اس مبیع کے لیے ہو جو نفع کی مستحق نہیں ہے جیسے اس بات کی شرط کہ مبیع جانور کو نہیں فروخت کرے گا تو یہ شرط فاسد کرنے والی نہیں ہے۔

تشریح:

وامر المسلم...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرمارہے ہیں کہ اگر کسی مسلمان کے پاس شراب یا خنزیر ہو (مسلمان کے پاس شراب یا خنزیر ہونے کی یہ صورت ہوسکتی ہے کہ ایک کافر تھا اور اس کے پاس شراب وخنزیر تھا وہ کافر مسلمان ہوگیا اور اس نے ابھی تک ان دونوں کو ضائع نہیں کیا تھا کہ وہ مرگیا پھر دونوں اشیاء کا کوئی مسلمان وارث بن گیا (فتح القدیر) پھر ایسے مسلمان نے کسی کافر کو ان دونوں کے بیچنے کا حکم دیا تو یہ صحیح ہے، اسی طرح محرم کے لیے شکار کو فروخت کرنا حرام ہے تو اس محرم نے اپنا شکار کسی غیر محرم کو فروخت کرنے کے لیے دیا تو یہ بھی صحیح ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ موکل (جو مسلمان ہے) بذات خود اس کا مالک نہیں ہے کہ وہ اس کو فروخت کرے تو جب وہ خود مالک نہیں ہے تو کسی اور کو بھی اس بات کا مالک نہیں بنا سکتا کہ وہ اس کو بیچے، اس لیے کہ اس شئی کا مالک بنانا جس کا خود مالک نہ ہو یہ جائز نہیں ہے۔ لہٰذا اگر ہم یہ جائز قرار دیں تو یہ بالکل اسی طرح ہوگا کہ گویا مؤکل خود اس عقد کو کررہا ہے جب کہ موکل کے لیے خود اس عقد کو کرنا ناجائز ہے۔ لہٰذا موکل کسی کو اس کا وکیل بھی نہیں بنا سکتا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

وله ان العاقد...... سے شارح رحمہ اللہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ وکیل اپنی اہلیت کی وجہ سے تصرف کرسکتا ہے اس لیے کہ کافر کے لیے شراب اور خنزیر کا خریدنا و بیچنا جائز ہے تو جب وکیل تصرف کا اہل ہے تو مؤکل کی وجہ سے اس کی اہلیت کمزور نہیں ہوگی اس لیے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ لہٰذا جب وکیل تصرف کا اہل ہے تو یہ امر دینا جائز ہے۔

اصل:

امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف ایک اصل کی بناء پر ہے وہ اصل یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل نفس تصرف کے حق میں اصل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک وکیل نفسِ تصرف کے حق میں موکل کا نائب ہے لہٰذا نفس تصرف کے حق

میں امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک وکیل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک نفس تصرف کے حق میں موکل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ [کفایہ]

راجح قول:

راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [شامی: ج/ص۸۳، فقہی مقالات: ج/۱ص۲۵۴]

اور یہ بات بھی مدنظر رہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جو جائز ہے یہ مکروہ تحریمی ہے یعنی جائز تو ہے، لیکن انتہائی مکروہ تحریمی ہے

ترکیب:

فقوله و امر عطف علی ...... سے شارح رحمہ اللہ ماتن کی عبارت کی ترکیب بتا رہے ہیں کہ ''امر السلم '' معطوف ہے تو اس پر ایک چھوٹا سا اشکال ہوسکتا تھا کہ ضمیر متصل پر عطف نا جائز ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ''ھذا العطف جائز '' سے دے رہے ہیں کہ ضمیر متصل پر عطف اس وقت نا جائز ہے جب ضمیر متصل اور اس اسم میں فاصلہ نہ ہو جیسے ''جئت و زید'' کہ یہ نا جائز ہے۔ بہرحال جب ضمیر متصل اور اس اسم میں فاصلہ ہو تو اس پر عطف جائز ہے اور ماتن کی عبارت میں فاصلہ ہے اور وہ ''فی الطریق '' کے ذریعے ہوا ہے لہٰذا یہاں عطف جائز ہے

والبیع بشرط یقتضیه ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع میں شرائط لگانے کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں اور یہ بات جاننی چاہیے کہ بیع میں لگائی جانے والی شرائط کی کچھ اقسام ہیں۔

شرائط کی اقسام:

ہمارے اصحاب نے جن شرائط پر بیع کے مسائل کو تفریع کیا ہے وہ پانچ اقسام کی ہیں۔

(۱) ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ کرتا ہو یعنی اگر وہ شرط نہ لگائی جائے پھر بھی عقد سے ثابت ہو جائے گی، جیسے اس بات کی شرط کہ مشتری مبیع کا مالک ہوگا یعنی میں اس شرط پر خریدوں گا اگر بائع مجھے شئی کا مالک بنائے گا تو اب اگر یہ شرط نہ بھی لگائی جائے پھر بھی مشتری لازمی مالک بنے گا اسی طرح ثمن حوالے کرنے کی شرط یا مبیع حوالے کرنے کی شرط تو ایسی شرط سے بیع فاسد نہیں ہوتی۔

(۲) ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو مگر وہ شرط عقد کے لیے مناسب ہو یعنی وہ شرط عقد کو اور پکا کر دے جیسے بائع اس بات کی شرط لگائے کہ مشتری ثمن کے بدلے میں رہن رکھے گا اب اس شرط کا عقد تقاضہ تو نہیں کرتا، لیکن یہ شرط عقد کو پکا کر دیتی ہے ایسی شرط بھی بیع کو فاسد نہیں کرتی۔

(۳) ہر وہ شرط جو عقد کے مناسب تو نہ ہو، لیکن شرع میں اس کے جواز کا ورود آیا ہو جیسے خیار شرط کے ساتھ بیع کرنا اب خیار شرط عقد کے مناسب تو نہیں ہے، لیکن شریعت میں اس کا جواز ہے تو ایسی شرط بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

(۴) ہر وہ شرط جو عقد کے مناسب نہ ہو اور نہ ہی شرع میں اس کا جواز آیا ہو، لیکن وہ متعارف ہو یعنی عرف و عام میں وہ شرط لگائی جاتی ہو جیسے جوتا خریدتے وقت اس بات کی شرط لگانا کہ بائع اس میں تسمہ ڈال کر دے گا تو ایسی شرط چوں کہ تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ لہٰذا یہ بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

(۵) ہر وہ شرط جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو اور نہ شریعت میں اس کا جواز ہو اور نہ وہ متعارف ہو اور اس میں متعاقدین میں سے کسی کا یا اس مبیع کا جو نفع کی اہل ہو۔ فائدہ ہو (کفایہ) اس کی مثالیں کتاب میں آ رہی ہیں۔

مذکورہ تفصیل کو جاننے کے بعد کتاب کا مسئلہ بالکل سہل ہو گیا ہے، اب ہم شارح رحمہ اللہ کی عبارت کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ ای یکون المبیع اھلا...... سے شارح رحمہ اللہ متن میں موجود ''یستحقه '' کی قید کی وضاحت کر رہے ہیں کہ مبیع کے نفع کے مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ

مبیع نفع کی اہل ہو اور نفع کی اہل مبیع اسی وقت ہو سکتی ہے جب وہ آدمی (غلام و باندی) ہو" فظهر ان قوله ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ جب بیع ایسی شرط سے فاسد ہوتی ہے جس میں اس مبیع کا نفع ہو جو نفع کی اہل ہو تو اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ متن میں جو پہلے گزرا" ولا نفع فیه لاحد "اس جملہ میں "احد عام ہے یہ متعاقدین کو بھی شامل ہے اور اس مبیع کو بھی شامل ہے جو نفع کی اہل ہو۔ لہٰذا جب ایسی شرط لگائی جس سے اس مبیع کو نفع ہو جو نفع کی اہل ہے یہ شرط بیع کو فاسد کرتی ہے تو ایسی شرط جس سے اس مبیع کو نفع ہو جو نفع کی اہل نہیں ہے تو یہ شرط بیع کو فاسد نہیں کرے گی جیسے اس بات کی شرط لگانا کہ میں تجھے گھوڑا اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو اس کو آگے فروخت نہ کرنا تو اب اس شرط سے گھوڑے کو کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ شرط بھی بیع کے لیے مفسد نہیں ہے۔

کشرط ان یقطعه البائع، او یخیطهٗ قباء، او یحذوَهٗ نعلاً، او یشرکهٗ۔ ای یجعل للنعل شراکاً، هذا نظیر شرط لا یقتضیه العقد، و فیه نفع للمشتری، و صح فی النعل استحسانا، انما یجوز فی النعل للتعامل، و القیاس ان لایجوز۔ او یستخدمهٗ شهراً۔ ای یستخدمهُ البائع شهراً، و هذا نظیر شرطٌ لا یقتضیه العقد، و فیه نفع للبائع۔ او یعتقهٗ او یدبرهٗ او یکاتبهٗ۔ هذا نظیر شرط لا یقتضیه العقد، و فیه نفع للمبیع، و هو اهلٌ لاستحقاق النفع۔ و بیع امة الا حملها۔ عطف علی "شرط لا یقتضیه العقد" و الاصل ان کل ما لا یصح افرادهٗ بالعقد لایجوز استثناؤهٗ من العقد، فانهٗ من توابع الشئ، فیکون داخلاً فی المبیع تبعاً له، فاستثناؤهٗ من العقد شرطٌ لا یقتضیه العقد، فیکون مفسداً۔ و الی النیروز و المهرجان و صوم النصاریٰ و فطر الیهود ان لم یعرفا ذالک، و قدوم الحاج و الحصاد و الدیاس و القطاف و الجزار۔ القطاف جنی الثمر عن الاشجار، و الجزاز قطع الصوف عن ظهر الغنم۔ و یتکفل الیها۔ ای یجوز الکفالة الی هذه الاوقات، لانه الجهالة الیسیرة متحملة فی الکفالة۔ و صح ان اسقط الأجل قبل حلوله۔ ای ان اسقط هذه الأجال المجهولة قبل حلولها ینقلب البیع صحیحا،

ترجمہ:

جیسے اس بات کی شرط کہ بائع اس کو کاٹ کر دے گا یا اس کا قبا سی کر دے گا یا اس کو جوتا برابر کر کے دے گا یا اس میں تسمہ ڈال کر دے گا یعنی جوتے کو تسمہ دار بنائے گا یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا نفع ہے اور جوتے میں بیع استحساناً صحیح ہے۔ سوائے اس کے نہیں جوتے میں تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور قیاس یہ ہے کہ ناجائز ہو یا یہ کہ بائع اس سے ایک ماہ خدمت لے گا اور یہ اس شرط کی مثال ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں بائع کا نفع ہے یا یہ کہ مشتری غلام کو آزاد کرے گا یا اس کو مدبر بنائے گا یا اس کو مکاتب بنائے گا یہ اس شرط کی نظیر ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں مبیع کا نفع ہے اور وہ نفع کے مستحق ہونے کی اہل ہے اور باندی کی بیع مگر اس کے حمل کی عطف "شرط لا یقضبه العقد" پر ہے اور اصل یہ ہے کہ ہر وہ جس کا عقد الگ کرنا درست نہیں ہے تو عقد سے اس کا استثناء بھی ناجائز ہے کیوں کہ وہ شئی کے توابع میں سے ہے تو وہ مبیع میں اس کے تابع ہونے کی وجہ سے داخل ہو گی سو عقد سے اس کا استثناء ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ شرط بیع فاسد کرنے والی ہے اور بیع "نیروز" اور "مہرجان" اور نصاریٰ کے روزے اور یہود کے فطر تک کرنا فاسد ہے اگر وہ دونوں اس کو نہیں جانتے اور حاجیوں کے آنے تک اور فصل کٹنے تک اور فصل گھانے تک اور پھل چننے تک اور اون کاٹنے کے وقت تک بیع فاسد ہے "قطاف" پھلوں کو درختوں سے چننا اور "جزار" اون بھیڑ کی پیٹھ سے کاٹنا اور ان تک کفیل بنا جا سکتا ہے یعنی ان اوقات تک کفالت جائز ہے اس لیے کہ تھوڑی سی جہالت کفالت میں برداشت کی جا سکتی ہے اور صحیح ہے اگر اس نے مدت کو اس کے آنے سے قبل ساقط کر دیا یعنی اگر ان مجہول مدتوں کو ان کے آنے سے قبل ساقط کر دیا تو بیع صحیح ہو کر پلٹ آئے گی۔

تشریح:

بیع الامة الا حملها...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان فرمار ہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کے حمل کو نہیں بیچتا تو یہ بیع فاسد ہے یہ بیع فاسد کیوں ہے، اس کے لیے شارح رحمہ اللہ ''والاصل'' سے ایک اصول بیان کر رہے ہیں کہ ہر وہ شئی جس کا جداگانہ عقد نہیں ہوسکتا یعنی اس کو الگ سے نہیں بیچ سکتے تو ایسی شئی کا استثناء بھی ناجائز ہے اور حمل بھی اسی قسم میں سے ہے کیوں کہ نہ تو اس کا جداگانہ عقد ہوسکتا ہے اور نہ ہی اس کا استثناء درست ہے اس لیے کہ حمل جب تک ماں کے پیٹ میں ہے تو اس کے ایک عضو کی طرح ہے جیسا کہ ہاتھ اور پاؤں وغیرہ تو ہاتھ کی جداگانہ بیع نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا ہاتھ کا استثناء بھی ناجائز ہے بالکل اسی طرح حمل ہے یہ بات بھی واضح ہے کہ اگر کوئی باندی فروخت کرے تو ہاتھ جو باندی کا تابع ہے، وہ بھی بیع میں داخل ہوگا تو جب ہاتھ تابع ہونے کی وجہ سے بیع میں داخل ہوگا تو حمل جو ہاتھ کی طرح ہے، وہ بھی باندی کی بیع میں ساتھ داخل ہوگا۔ سو حاصل کلام یہ ہوا کہ حمل کی نہ جداگانہ بیع ہوسکتی ہے اور نہ اس کا استثناء درست ہے باقی رہی یہ بات کہ اس مذکورہ مسئلے کو ''شرط لا یقتضیه العقد'' میں کیوں داخل کیا تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ''فاستثناء من العقد'' سے دے رہے ہیں جب حمل کا استثناء درست نہیں ہے تو اس کے استثناء کرنے کی شرط لگانا یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا۔ لہٰذا یہ شرط بیع کو فاسد کرنے والی ہے۔

[کذا فی البنایة]

والی النیروز...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اس بیع فاسد کا ذکر شروع کر رہے ہیں جو مدت کے متعین کرنے کی وجہ سے فاسد ہوئی ہے سو مسئلہ یہ ہے کہ ''نیروز'' اور ''مہرجان'' تک بیع کرنا فاسد ہے۔ نیروز ربیع کا پہلا دن ہوتا ہے اور مہرجان خریف کا پہلا دن ہوتا ہے ان دونوں اوقات تک بیع کرنا اس لیے فاسد ہے کہ ان کی مدت مجہول ہے اس لیے کہ ''سلطان کی نیروز'' اور ہے اور ''دھاقین'' کی نیروز اور ''مجوس'' کی نیروز میں اختلاف ہے۔ سو اسی طرح جب یہ مختلف ہیں اور عقد کرنے والے مسلمان ہیں اور انہیں ان کی مدت معلوم نہیں ہے۔ لہٰذا یہ بیع جھگڑے تک لے جانے والی ہے اور جو بیع جھگڑے تک لے جانی والی ہو وہ فاسد ہوتی ہے اور اسی طرح اگر دو آدمیوں نے نصاریٰ کے روزے اور یہود کے فطر (یعنی روزوں کے ختم) تک بیع کی تو یہ بھی فاسد ہے۔ اس لیے کہ ان کی مدت مجہول ہے کہ نصاریٰ کے روزوں کی ابتدا مجہول ہوتی ہے اور اسی طرح یہود کا فطر بھی مجہول ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کے ساتھ خاص کیا ہے، اس لیے کہ اگر کوئی نصاریٰ کے فطر تک یا یہود کے روزوں تک بیع کرے تو یہ درست ہے اس لیے کہ ان کی تعیین ہوتی ہے اور ان چاروں مذکورہ صورتوں میں بیع اس وقت فاسد ہوگی کہ بائع و مشتری ان اوقات کو نہ جانتے ہوں اگر وہ دونوں ان اوقات کو جانتے ہوں تو پھر ان تک بیع کرنا درست ہے۔ [کذا فی فتح القدیر والبنایہ]

اور اسی طرح اگر کسی نے حاجیوں کے آنے تک یا فصل کے کٹنے اور گھانے تک اور پھلوں کے چننے یا اون کے کٹنے کے وقت تک بیع کی تو یہ بھی فاسد ہوگی ''دیاس'' کا مطلب ہے کہ فصل کو جانوروں کے پاؤں سے روندھنا تا کہ دانے وغیرہ باہر آجائیں اور ''قطاف'' کا معنی ہے یہ کہ پھل چننا اور ''جزاز'' کا معنی یہ ہے کہ بھیڑ کی پیٹھ سے اون کا ٹنا ان اوقات تک بیع کرنا جھگڑے تک لے جانے والی ہے اس لیے کہ یہ اوقات آگے اور پیچھے ہوتے رہتے ہیں لہٰذا یہ بیع فاسد ہے۔

ویکفل الیها...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ان سارے مذکورہ اوقات تک بیع ناجائز ہے البتہ اگر ان اوقات تک کفیل بنا جائے تو یہ درست ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کا کفیل فطر یہود تک ہوں یا حاجیوں کے آنے تک کفیل ہوں تو یہ درست ہے، اس لیے کہ کفالت تھوڑی سی جہالت کو برداشت کر لیتی ہے یہ اس لیے کہ کفالت میں دو چیزیں ہیں ایک وہ دین جس کا کفیل بنا جاتا ہے تو اس کو ''اصل'' کہا جاتا ہے اور ایک وہ مدت جہاں تک کفیل بنے گا تو اس کو ''وصف'' کہا جاتا ہے اور یہ بات ''باب الکفالة'' میں آئے گی کہ اگر اصل یعنی دین مجہول ہو'' اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کوئی کہے کہ میں فلاں پر جو مال ہے اس کا کفیل ہوں'' تو اب اس میں اصل یعنی دین مجہول ہے، لیکن پھر بھی یہ کفالت درست ہے تو جب

اصل میں جہالت کے باوجود کفالت درست ہوتی ہے تو وصف کی جہالت میں تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگی اور یہ بات معلوم ہے کہ ان اوقات تک کفیل بننے میں وصف میں جہالت ہے کہ مدت کی تعیین نہیں ہے اور دین تو معلوم ہے کہ کوئی کہے کہ میں فلاں کے ذمے ہزار روپے کا کفیل حاجیوں کے آنے تک ہوں لہٰذا یہ کفالت جس کے وصف میں جہالت ہے یہ درست ہے۔

و صح ان اسقط...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ فرما رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے ان اوقات مذکورہ تک بیع کی تو بیع فاسد تھی اور اس کو فسخ کرنا واجب تھا، لیکن انہوں نے اس بیع کو فسخ نہیں کیا بلکہ اس مدت کو ساقط کر دیا مثال کے طور پر پہلے کہا تھا کہ حاجیوں کے آنے تک بیع ہے پھر بعد میں کہا کہ نہیں بلکہ فلاں تاریخ تک بیع کرتے ہیں تو اب یہ بیع صحیح ہو جائے گی اس لیے کہ بیع کو فاسد کرنے والی شئی وہ یہ اوقات مذکورہ تھے تو جب یہ اوقات مذکورہ ساقط کر دیئے گئے تو بیع صحیح ہو جائے گی۔ [کذا فیف تح القدیر و بحر الرائق]

ثم اعلم ان الحكم فى البيع الباطل ان المبيع ان هلك فى يد المشترى، فعند البعض امانة، و عند البعض مضمون بالقيمة، كالمقبوض على سوم الشراء، و اما حكم البيع الفاسد ففى المتن شرع فى احكامه، فقال: فان قبض المشترى المبيع بيعا فاسداً برضاء بائعه صريحا او دلالة، كقبضه فى مجلس عقده، و كل من عوضيه مالٌ، يملكهُ، فان قيل: كلامنا فى البيع الفاسد، فيكون كل من العوضين مالا البتة، اذ لو لم يكن لكان البيع باطلاً، قلنا قد يذكر الفاسد و يراد بهِ الباطل، كما ان فى اول كتاب القدورى جعل البيع بالميتة فاسدا و هو باطل، فلهذا قال: "و كل من عوضيه مال" احتياطا، حتى لو يشمل الفاسد الباطل يكون هذا القيد مخرجا له عن هذا الحكم، و هو ان يصير ملكاً، على انه قد يكون البيع فاسداً، مع انه لا يكون كل من عوضيه مالاً، كما اذا باع و سكت عن الثمن فالبيع فاسد عندهما، حتى يملك بالقبض۔ و يجب الثمن۔ اى القيمة۔ و لزمهٗ مثلهٗ حقيقة او معنى۔ اى ان هلك فى يد المشترىْ وجب عليه المثل حقيقة فى ذوات الامثال، و المثل معنى و هو القيمة فى ذوات القيم۔

ترجمہ:

پھر تو جان لے کہ بیع باطل میں حکم یہ ہے کہ مبیع اگر مشتری کے قبضے میں ہلاک ہو جائے تو بعض کے نزدیک امانت ہے اور بعض کے نزدیک قیمت کے بدلے مضمون ہے جیسا کہ وہ شئی جس پر خریدنے کے بھاؤ پر قبضہ کیا گیا ہو اور بہر حال بیع فاسد کا حکم تو متن میں ماتن نے اس کے احکام کو شروع کیا ہے، پھر کہا کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں مبیع پر بائع کی رضا سے قبضہ کیا، خواہ صراحۃً ہو یا دلالۃً ہو جیسے مشتری کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا۔ درا حالانکہ دونوں عوضوں میں سے ہر ایک مال ہے، پھر اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام بیع فاسد ہے۔ لہٰذا دونوں عوضوں میں سے ہر ایک یقینی طور پر مال ہوگا اس لیے کہ اگر مال نہ ہو تو بیع باطل ہوگی ہم نے کہا کہ کبھی فاسد کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد باطل کو لیا جاتا ہے جیسا کہ قدوری کی کتاب کے شروع میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد بنایا ہے درا حالانکہ وہ باطل ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے "کل من عوضیه مال" احتیاط کے طور پر کہا تا کہ فاسد باطل کو شامل ہو جائے تو یہ قید باطل کو اس حکم سے نکالنے والی ہے اور وہ مبیع کا مالک ہونا ہے، اس بناء پر کہ کبھی بیع فاسد ہوتی ہے باوجود اس بات کے کہ دونوں عوضوں میں سے ہر ایک مال نہیں ہوتا جیسا کہ جب ایک شخص نے بیع کی اور ثمن سے خاموش رہا تو صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہوگی لہٰذا قبضے کی وجہ سے مالک ہو جائے گا اور ثمن یعنی قیمت واجب ہوگی اور مشتری کو اس مبیع کی مثل حقیقۃً یا معنی لازم ہوگی یعنی اگر مبیع مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر حقیقۃً مثل واجب ہے، مثلی اشیاء میں اور معنی مثل واجب ہے اور وہ قیمت ہے قیمی اشیاء میں۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں بیع فاسد کا حکم ذکر کر رہے ہیں اور شارح نے بیع باطل کا حکم بھی ذکر کیا ہے۔

بیع باطل کا حکم:

ثم اعلم ...... سے شارح رحمہ اللہ بیع باطل کا حکم ذکر کررہے ہیں بیع باطل یہ ہے کہ مثلاً دونوں عوضین میں سے ایک مال متقوم نہ ہو جیسے کسی شخص نے شراب کے بدلے گھوڑا خریدا تو اب بیع باطل ہے تو یہ مبیع یعنی گھوڑا مشتری کے پاس اگر ہلاک ہوگیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت ہے کہ یہ مبیع امانت تھی۔ لہٰذا ہلاک ہونے کی صورت میں مشتری پر ضمان نہیں ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل میں مبیع قیمت کے بدلے مضمون ہوتی ہے یعنی اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو مشتری کے ذمے اس کی قیمت ہوگی۔ مبیع کی قیمت کا لازم ہونا بالکل ایسا ہے جیسے ''مقبوض علی سوم الشراء'' میں قیمت واجب ہوتی ہے ''مقبوض علی سوم الشراء'' کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کوئی کتاب اس طرح لی کہ بائع نے اس سے کہا کہ یہ کتاب سو روپے کی ہے تم اس کو لے جاؤ اگر پسند آ جائے تو اسی روپے دے دینا۔ مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا تو یہ قبضہ بھاؤ پر کیا ہے لہٰذا اگر وہ کتاب ضائع ہوگئی تو مشتری کے ذمے اس کی قیمت یعنی سو روپے ہوں گے تو بالکل اسی طرح بیع باطل کی مبیع میں بھی قیمت لازم ہوگی۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ نے صاحبین رحمہما اللہ کے قول کو راجح کہا ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے بیع باطل میں مبیع پر قبضہ کرلیا اور مبیع ہلاک ہوگئی تو اس پر قیمت کا ضمان ہوگا۔ [بحر الرائق وغیرہ]

بیع فاسد کا حکم:

فان قبض المشتری ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا حکم ذکر کررہے ہیں کہ اگر بیع فاسد میں مشتری نے مبیع پر بائع کی اجازت سے صراحۃ ہو یا دلالۃ قبضہ کرلیا تو وہ مبیع کا مالک ہوجائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے بائع کی اجازت کی شرط لگائی خواہ وہ صراحۃ ہو جیسے بائع نے مشتری سے کہا کہ تم اس مبیع پر قبضہ کرلو یا پھر اجازت دلالۃ ہو جیسے جس مجلس میں عقد ہوا۔ عقد کے بعد مشتری نے مبیع پر قبضہ کیا اور بائع بھی اسی مجلس میں موجود تھا یہ بائع کی دلالۃ اجازت ہے کہ اس نے مشتری کو قبضے سے نہیں روکا۔ لہٰذا اگر بائع کی اجازت نہ صراحۃ ہو اور نہ دلالۃ ہو پھر مشتری مبیع پر قبضہ کرلے تو یہ مبیع کا مالک نہ ہوگا۔ لہٰذا صراحۃ اور دلالۃ کی قید احترازی ہے۔

فائدہ:

مصنف رحمہ اللہ اگر ''برضاء بائعه'' کی جگہ ''باذن بائعه'' کہتے تو یہ زیادہ اشمل ہوتا کہ اس میں مکرہ کی بیع بھی داخل ہوجاتی کہ اس میں بائع کی رضا نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اجازت زبردستی دے گا تو مشتری مبیع کا مالک ہوجائے گا۔ [کذا فی البحر الرائق]

پھر مصنف رحمہ اللہ نے ''کل من عوضیه مال'' کی قید لگائی کہ بیع فاسد میں دونوں عوضوں میں سے ہر ایک مال متقوم بھی ہو یہ قید اس لیے لگائی کہ بیع کا رکن ثابت ہوجائے اور وہ رکن مال کے مقابل مال ہونا ہے۔ لہٰذا اس سے بیع باطل خارج ہوجائے گی۔ لہٰذا ''کل من عوضیه مال'' کی قید احترازی ہے۔

پھر مصنف رحمہ اللہ ''یملکه'' فرما کر ان لوگوں پر رد کیا کہ جن کے نزدیک بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کی وجہ سے مشتری مبیع میں تصرف کا مالک ہوتا ہے، اس کی عین کا مالک نہیں ہوتا۔ یہ عراقین کے نزدیک ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے ان کا رد کیا کہ مشتری عین کا مالک ہوتا ہے۔ [بحر الرائق]

اشکال:

فان قیل کلامنا ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک اشکال ذکر کررہے ہیں جو متن میں مذکورہ ''و کل من عوضیه مال'' کی قید پر ہورہا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہمارا کلام بیع فاسد کے بارے میں ہورہا ہے اور بیع فاسد میں دونوں عوضین یقینی طور پر مال ہوتے ہیں اس لیے کہ اگر دونوں عوض یا

ان میں سے ایک مال متقوم نہ ہو تو پھر بیع باطل ہوگی فاسد نہ ہوگی یعنی معترض کے نزدیک یہ قید لغو ہے۔ مصنف رحمہ اللہ اس کو ذکر نہ کرتے کیوں کہ اس قید کے بغیر یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ دونوں عوض مال ہوں گے۔

جواب:

قلنا قد یذکر...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ کبھی لفظ فاسد بولا جاتا ہے اور اس سے مراد باطل ہوتا ہے جیسا کہ قدروی کی کتاب میں مردار کے بدلے بیع کو فاسد کہا گیا ہے جب کہ وہ باطل ہے کیوں کہ اس میں ایک عوض غیر مال ہے۔ تو یہ بات معلوم ہوئی کہ فاسد کو ذکر کر کے باطل مراد لی جاتی ہے تو جب ایسا ہے اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ قید لگائی کہ یہاں بھی کوئی یہ نہ سمجھے کہ فاسد میں باطل داخل ہے سو اس قید کے ذریعے باطل کو خارج کر دیا تا کہ باطل، فاسد کے حکم میں داخل نہ ہو جائے کہ فاسد کا حکم یہ ہے کہ مشتری اس کا مالک بن جاتا ہے جب کہ باطل میں مالک نہیں بنتا۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ کا یہ قید لگانا لغو نہیں ہے۔

اشکال:

علی انه قد یکون...... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہے کا جواب دے رہے ہیں۔ شارح رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا تقریر سے اور ماتن کی قید سے یہ شبہ پیدا ہو گیا ہے کہ بیع فاسد میں دونوں عوضین یقینی طور پر مال ہوں گے۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

جواب:

تو اس شبہے کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس طرح دور کیا کہ بیع فاسد میں دونوں عوض مال ہوں، لیکن یہ ضروری بھی نہیں ہے کہ بیع فاسد اسی وقت ہوگی کہ دونوں عوض مال ہوں اگر مال نہ ہوں تو فاسد نہیں ہوگی بلکہ کبھی دونوں عوض مال نہیں ہوتے اور بیع فاسد ہوتی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے بیع کی اور ثمن کا ذکر نہیں کیا تو اب صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہوگی۔ لہٰذا قبضے کی وجہ سے مشتری مالک بن جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور ظاہر بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی فاسد ہی ہوگی۔ [کذا فی الحاشیہ]

و یجب الثمن ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے بیع فاسد کا مزید حکم ذکر کیا کہ مشتری قبضے کی وجہ سے مالک بھی ہوگا اور مشتری کے ذمے اس مبیع کی قیمت بھی واجب ہوگی اور اگر قیمت ادا کرنے سے قبل وہ مبیع مشتری کے پاس ہلاک ہوگئی تو دیکھا جائے گا کہ وہ مبیع مثلی اشیاء میں سے تھی یا قیمی اشیاء میں سے تھی اگر مثلی اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر قیمی اشیاء میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔

و لکل منهما فسخه قبل القبض، و کذا بعدهٗ ما دام فی ملك المشتری، ان کان الفساد فی صلب العقد، کبیع درهم بدرهمین۔ اراد بالفساد فی صلب العقد الفساد الذی یکون فی احد العوضین۔ و لمن له الشرط ان کان بشرط زائد کشرط ان یهدی له هدیة ذکر فی الذخیرة ان هذا قول محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ اما عند هما فلکل واحد حق الفسخ، لان الفسخ لحق الشرع، لا لحق احد المتبایعین، فانهما راضیان بالعقد۔ فان باعهٗ المشتری او وهبهٗ و سلمهٗ او اعتقهٗ صح، و علیه قیمتهٗ، و سقط حق الفسخ۔ لانه تعلق به حق العبد، و انما یفسخ حقا لله تعالیٰ، و اذا اجتمع حق الله و حق العبد یرجح حق العبد لحاجته۔ و لا یأخذه البائع حتی یرد ثمنهٗ۔ ای البائع اذا فسخ البیع الفاسد لا یأخُذُ المبیع حتی یرد الثمن، لان المبیع محبوس بالثمن بعد الفسخ۔ فان مات هو فا لمشتری احق به حتی یاخذ ثمنهٗ۔ ای با ع شیئا بیعاً فاسداً، و وقع التقابض، ثم فسخ البیع، ثم مات البائع، فللمشتری حق حبس المبیع حتی یأخذ الثمن، و لا یکون اسوة لغرماء البائع۔

ترجمہ:

اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے بیع کو فسخ کرنا واجب ہے قبضے سے پہلے اور اسی طرح قبضے کے بعد جب تک مبیع مشتری کی ملک میں ہے

اگر فساد صلب عقد میں تھا جیسے ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے بیع مصنف رحمہ اللہ نے صلب عقد کے فساد سے وہ فساد مراد لیا ہے جو عوضین میں سے ایک میں ہو اور اس شخص کے لیے فسخ کرنا واجب ہے جس کے لیے شرط تھی اگر فساد کسی شرط زائد کی وجہ سے تھا جیسے اس بات کی شرط کہ بائع کو ہدیہ کرے گا۔ ذخیرہ میں یہ بات مذکور ہے کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ بہر حال شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں سے ہر ایک کے لیے فسخ کا حق ہے اس لیے کہ فسخ شرع کا حق ہے۔ متبایعین میں سے کسی ایک کا حق نہیں ہے کیوں کہ وہ دونوں عقد پر راضی ہیں۔ لہٰذا اگر مشتری نے اس کو بیچ دیا یا اس کو ہبہ کر دیا اور اس کو حوالے کر دیا یا اس کو آزاد کر دیا تو بیع صحیح ہوگی اور اس پر اس کی قیمت ہے اور فسخ کا حق ساقط ہو گیا اس لیے کہ اس کے ساتھ بندے کا حق متعلق ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ فسخ کیا گیا ہے اللہ کے حق کے لیے اور جب اللہ اور بندے کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے، اس کی ضرورت کی وجہ سے اور بائع اس مبیع کو نہیں لے گا یہاں تک کہ اس کے ثمن کو واپس کر دے اس لیے کہ مبیع فسخ کے بعد ثمن کے بدلے محبوس ہے۔ لہٰذا اگر بائع مر گیا تو مشتری اس مبیع کا زیادہ حق دار ہے۔ یہاں تک کہ اس کے ثمن کو لے لے یعنی ایک شخص نے بیع فاسد کی اور دونوں طرف سے قبضہ ہو گیا پھر بیع فسخ کی گئی پھر بائع مر گیا تو مشتری کے لیے مبیع کو روکنے کا حق ہے۔ یہاں تک کہ وہ ثمن لے لے اور مشتری بائع کے غرماء کے برابر نہیں ہوگا۔

تشریح:

و لکل منهما ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع فاسد کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ جب مشتری نے بیع فاسد میں قبضہ کر لیا تو وہ اس شئی کا مالک ہو گیا، لیکن اب ان دونوں پر بیع کو فسخ کرنا واجب ہے۔ اگر صلب عقد میں فساد ہو، صلب عقد سے مراد یہ ہے کہ دونوں عوضوں میں سے ایک میں فساد ہو جیسے ثمن یا مبیع غیر مال متقوم ہو تو ایسی صورت میں دونوں پر عقد کو فسخ کرنا واجب ہے، اگر یہ دونوں عقد کو فسخ نہ کریں تو قاضی کو جب معلوم ہو تو وہ جبراً اس کو فسخ کروائے چوں کہ عقد کو فسخ کرنا واجب ہے، اسی وجہ سے امام زیلعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ "لکل منهما" میں "لام" "علی" کے معنی میں ہے تا کہ وجوب کا معنی حاصل ہو ورنہ "لام" سے یہ بات مفہوم ہو رہی ہے کہ فسخ کی ولایت ہے واجب نہیں ہے۔ [کذا فی البحر الرائق]

اور یہ فسخ کرنا اس وقت واجب ہے جب کہ مبیع اسی حالت پر ہو جیسا کہ مشتری نے اس پر قبضہ کیا تھا اگر مشتری نے اس میں کوئی زیادتی کر دی تو پھر فسخ کرنا واجب نہیں ہے۔ [فتح القدیر]

و لمن له الشرط ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر فساد کسی شرط لگانے کی وجہ سے تھا تو اب دونوں پر فسخ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف اسی شخص پر واجب ہے جس کے نفع کے لیے شرط لگائی گئی ہے جیسے مشتری نے بائع سے کہا کہ اس شرط پر خریدوں گا کہ تم مجھے کوئی شئی ہدیہ کرو گے تو اب اس شرط میں مشتری کا نفع ہے۔ لہٰذا اسی کے ذمے فسخ کرنا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ فسخ اس کے ذمے ہے جس کے لیے شرط لگائی گئی یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کرنا واجب ہے۔

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ عقد میں فساد کی وجہ سے عقد لازم نہیں رہا بلکہ عقد فسخ ہونے کا مستحق ہو چکا ہے اور فسخ شریعت کا حق ہے ان دونوں میں سے کسی کا حق نہیں ہے کہ یہ کہہ دیا جائے کہ جس نے شرط لگائی وہ فسخ کرے اور یہ دونوں تو عقد پر راضی ہیں۔ لہٰذا جب فسخ شرع کا حق ہے تو ان میں سے ہر ایک پر فسخ کرنا واجب ہے۔

فسخ کرنے کا طریقہ:

فسخ کرنے کے دو طریقے ہیں۔ (۱) قولاً۔ (۲) فعلاً۔

قول کے اعتبار سے یہ ہے کہ وہ کہہ دے کہ میں نے فسخ کیا یا میں نے بیع توڑ دی یا میں مبیع واپس کرتا ہوں۔

فعل کے اعتبار سے یہ ہے کہ مشتری بائع کو مبیع جس طریقے سے ہو واپس کردے خواہ اس کو ہبہ کردے یا صدقہ کردے یا عاریت پر دے دے۔

[بدائع الصنائع]

فان باعه المشتری...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر مشتری نے بیع فاسد میں مبیع پر قبضہ کرلیا اور اس بیع کو فسخ کرنے کی بجائے مشتری نے وہ مبیع کسی اور کو فروخت کردی یا مشتری نے کسی کو ہبہ کردی اور اس کے حوالے بھی کردی یا مبیع غلام تھا اور اس کو آزاد کردیا یا اس کو مدبر بنادیا تو یہ ساری صورتیں درست ہوجائیں گی اور اب مشتری کے ذمے اس شئی کی قیمت لازم ہوجائے گی اور یہ جو بیع فاسد کا حکم فسخ کرنا تھا یہ حکم بھی ساقط ہوجائے گا اس لیے کہ جب مشتری نے اس مبیع کو آگے کسی کو بیچ دیا یا ہبہ کردیا تو اب اس دوسرے آدمی کا اس شخص سے حق متعلق ہوگیا لہٰذا اب یہاں دو حق جمع ہوگئے ایک اللہ کا حق ہے کہ بیع فاسد کو فسخ کرے اور ایک بندے کا حق ہے کہ اس سے شئی کو واپس نہ لے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب اللہ اور بندے کا حق جمع ہوجائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے اس لیے کہ بندہ ضرورت مند اور محتاج ہے اور اللہ غنی اور معاف کرنے والا ہے۔ لہٰذا اب مشتری پر فسخ کرنا واجب نہیں ہے۔

و لا یاخذه البائع...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بات بتا رہے ہیں کہ جب بیع فاسد میں عقد کو فسخ کرنا لازم تھا اور ان دونوں (بائع و مشتری) نے عقد فسخ بھی کردیا تو اب مشتری بائع کو مبیع اس وقت تک سپرد نہ کرے جب تک اس سے ثمن نہ لے لے اس لیے کہ مبیع ثمن کے بدلے میں محبوس ہے یعنی مشتری کے پاس جو مبیع موجود ہے اس کے بدلے مشتری نے بائع کو ثمن دیا ہے تو جب بائع مشتری کو ثمن واپس کرے گا اس وقت مشتری بھی اس کو مبیع واپس دے دے گا اور یہاں ثمن سے مراد ہر وہ شئی جو مشتری نے بائع کو مبیع کے بدلے دی تھی خواہ وہ سامان ہوں یا پیسے۔ اسی طرح خواہ وہ قیمت ہو یا ثمن۔ لہٰذا جو کچھ بھی مشتری نے بائع کو مبیع کے بدلے دیا تھا بائع اس کو پہلے واپس کرے گا اس کے بعد مبیع لے گا۔

فان مات هو ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ بتا رہے ہیں کہ اگر بیع فاسد ہوئی اور مشتری نے مبیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کرلیا اور پھر بیع فسخ ہوگئی اور پھر بائع مرگیا تو اب بھی مشتری مبیع بائع کے ورثہ کے حوالے نہیں کرے گا جب تک اپنا ثمن ان سے واپس نہ لے لے اس لیے کہ بائع کی زندگی میں مشتری کو مبیع روکنے کا اختیار تھا تو بائع کے مرنے کے بعد تو بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا کہ مبیع اس وقت تک نہ دے جب تک اپنا ثمن نہ لے لے۔

و لا یکون اسوة للغرماء...... کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ وہ مبیع جو مشتری کے پاس ہے، اس میں بائع سے دوسرے قرضہ مانگنے والے بھی شریک ہوجائیں کہ مشتری کے پاس یہ مبیع بائع کی ہے۔ لہٰذا ہمارا بھی اس میں حصہ ہے بلکہ مشتری اس مبیع کا اکیلا حق دار ہوگا۔

فطاب للبائع ربح ثمنه بعد التقابض لا للمشتری ربح مبیعه، فیتصدق به۔ صورة المسألة: باع جاریة بیعا فاسداً بالدراهم او بالدنانیر، و تقابضا، فباع المشتری الجاریة و ربح لا یطیب لهٗ الربح، و ان ربح البائع فی الثمن یطیب لهٗ الربح، و الفرق ان المبیع متعین فی العقد، فیکون فیه خبثٌ بسبب فساد الملك، و فی فساد الملك شبهة عدم الملك، و الشبهة ملحقة بالحقیقة فی الحرمة، فان النبی علیه السلام نهیٰ عن الربوا و الریبة، و اما الدراهم و الدنانیر فغیر متعینة فی العقد، و لو کانت متعینة کانت فیه شبهة الخبث بسبب الفساد، فعند عدم التعین یکون فی تعلق العقد بها شبهة، فیکون فیها شبهة الشبهة، و لا اعتبار لها، هذا فی الخبث بسبب فساد الملك، اما الخبث بسبب عدم الملك فیشتمل النوعین عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ یعنی ان الربح فی المغصوب لا یطیب لهٗ، سواءٌ کان المغصوب مما یتعین، کالجاریة مثلا، او مما لا یتعین، کالدراهم و الدنانیر، حتی ان باع الدراهم المغصوبة و حصل فیها ربح لا یکون طیبا، لان فی الاول حقیقة الخبث، و فی الثانی شبهة الخبث، و الشبهة ملحقةٌ بالحقیقةِ فی الحرمة۔

ترجمہ:

اور بائع کے لیے مبیع کے ثمن سے نفع اٹھانا قبضے کے بعد حلال ہے نہ کہ مشتری کے لیے اس مبیع سے نفع اٹھانا پس مشتری اس کو صدقہ کرے گا مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کی بیع فاسد دراہم یا دنانیر کے بدلے کی اور دونوں نے قبضہ کرلیا، پھر مشتری نے باندی کو فروخت کر دیا اور نفع اٹھایا تو مشتری کے لیے نفع حلال نہیں ہے اور اگر بائع نے ثمن میں نفع اٹھایا تو اس کے لیے حلال ہے اور فرق یہ ہے کہ مبیع عقد میں متعین ہوتی ہے لہٰذا مبیع میں خبث فساد ملک کے سبب سے ہے اور فساد ملک میں عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے کیوں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ربوا سے اور شبہ سے منع کیا ہے۔ بہر حال دراہم اور دنانیر تو عقد میں متعین نہیں ہیں اور اگر متعین ہوتے تو ان میں شبہ خبث ہوتا فساد کے سبب سے تو متعین نہ ہونے کے وقت عقد کے ان کے ساتھ متعلق ہونے میں شبہ ہے۔ لہٰذا اس میں شبہ الشبہ ہے اور اس کا اعتبار نہیں ہے یہ اس خبث میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو بہر حال وہ خبث جو عدم ملک کے سبب سے ہو تو وہ دونوں قسموں کو شامل ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یعنی مغصوب میں نفع حلال نہیں ہے برابر ہے کہ مغضوب ان اشیاء میں سے ہو جو متعین ہوتی ہیں۔ جیسے مثلاً باندی یا ان اشیاء سے جو متعین نہیں ہوتی جیسے درہم اور دنانیر لہٰذا اگر دراہم مغصوبہ کو فروخت کیا اور ان میں نفع حاصل ہوا تو یہ حلال نہیں ہے، اس لیے کہ پہلے میں حقیقت خبث ہے اور دوسرے میں شبہ خبث ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے۔

تشریح:

فطاب للبائع...... سے مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ جب دو شخصوں کے درمیان بیع فاسد ہوئی تو پھر مشتری نے آگے دوسری بیع کر لی تو اب پہلی بیع فاسد جو نافذ ہو چکی ہے اس میں بائع کے لیے اس کے ثمن سے نفع اٹھانا حلال ہے جب کہ مشتری کے لیے اس مبیع سے حاصل ہونے والا نفع حلال نہیں ہے۔

صورت مسئلہ:

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کو ایک باندی ہزار روپے کے بدلے بیع فاسد کے ساتھ فروخت کی اور زید نے ہزار پر اور عمرو نے باندی پر قبضہ کرلیا پھر عمرو نے یہ باندی خالد کو پندرہ سو روپے کے بدلے فروخت کر دی تو اب پہلی بیع فاسد بھی نافذ ہوگئی تو اب عمرو کے لیے باندی کے ذریعے حاصل ہونے والا پانچ سو روپے نفع حلال نہیں ہے جب کہ زید نے جو ہزار عمرو سے لیے تھے اگر زید ان ہزار سے نفع اٹھائے تو اس کے لیے حلال ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے ان دونوں میں فرق بیان کیا ہے اس فرق کو سمجھنے سے قبل ایک اصل سمجھ لینی چاہیے۔

اصل:

اصل یہ ہے کہ مال کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جو عقد میں متعین نہیں ہوتی جیسے درہم اور دنانیر اور دوسری وہ قسم جو عقود میں متعین ہوتی ہے جیسے سامان وغیرہ، اسی طرح خبث بھی دو قسم کا ہے۔ ایک خبث مالک نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور ایک خبث فسادِ ملک کی وجہ سے ہوتا ہے۔ تو اب وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو جیسا کہ غصب وغیرہ میں ہے تو یہ اس شئی میں جو متعین ہوتی ہے۔ حقیقت خبث ثابت کرتا ہے اور اس شئی میں جو متعین نہیں ہوتی۔ شبہ الخبث ثابت کرتا ہے۔ لہٰذا غصب شدہ شئی خواہ ان اشیاء سے ہو جو متعین ہوتی ہیں یا ان اشیاء سے ہو جو متعین نہیں ہوتیں دونوں صورتوں میں اس سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے اور وہ خبث جو فساد ملک کے سبب سے ہوتا ہے وہ ان اشیاء میں جو متعین ہوتی ہیں شبہ الخبث ثابت کرتا ہے اور ان اشیاء میں جو متعین نہیں ہوتیں ان میں شبہ شبہ الخبث ثابت کرتا ہے۔ [كذا في الفتح والعناية والكفاية]

فرق:

والفرق ان المبیع ...... سے شارح رحمہ اللہ اس بات میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ بائع کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے اور مشتری کے لیے نفع اٹھانا

حلال نہیں ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مبیع عقد میں متعین ہوتی ہے۔ لہٰذا فسادِ ملک کی وجہ سے اس میں خبث ہوگا اور فسادِ ملک کا عدمِ ملک کے ساتھ شبہ ہے، اس لیے کہ ملک فاسد ٹوٹنے کے کنارے پر ہوتی ہے جیسا کہ عدم ملک ہے یعنی جس طرح عدمِ ملک میں عقد کو توڑنا ضروری تھا اسی طرح ملک فاسد میں بھی عقد فاسد کو توڑنا ضروری تھا تو جب فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے اس لیے کہ حضور علیہ السلام نے ربا اور شبہ دونوں سے منع فرمایا ہے اور یہاں فسادِ ملک میں متعین ہونے والی شئی کا عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی کے ساتھ شبہ ہے تو جب عدمِ ملک میں متعین ہونے والی شئی میں حقیقت خبث ہے تو فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی میں شبہ خبث ہوگا اور جس طرح عدم ملک میں متعین ہونے والی شئی سے نفع اٹھانا حرام ہے، اسی طرح فساد ملک میں متعین ہونے والی شئی سے بھی نفع اٹھانا حرام ہوگا کیوں کہ فساد ملک کا عدم ملک کے ساتھ شبہ ہے اور شبہ حرمت میں حقیقت سے ملا ہوا ہے یعنی جس طرح حقیقت حرام ہے اسی طرح شبہ بھی حرام ہے۔ لہٰذا اس سارے کلام سے بات ثابت ہوگئی کہ بیع فاسد میں مشتری کے لیے مبیع سے نفع اٹھانا حلال نہیں ہے اس لیے کہ مبیع متعین ہے۔ الہٰذا اس میں شبہ خبث ہے۔

واما لدراھم و الدنانیر ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ درہم اور دینار عقد میں متعین نہیں ہوتے۔ متعین نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے بائع سے کہا کہ ان دراہم کے بدلے خریدوں گا اور ان کی طرف اشارہ بھی کیا، لیکن پھر وہ درہم بائع کو نہ دیے بلکہ دوسرے دے دیے تو یہ بھی صحیح ہے تو درہم اور دینار عقد میں متعین نہیں ہوتے اور اگر متعین ہوتے تو ان میں شبہ خبث ہوتا جیسا کہ مبیع میں ہے، لیکن جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان میں شبہ خبث بھی نہیں ہے بلکہ شبہ شبہ خبث ہے۔ ان میں شبہ شبہ خبث اس لیے ہے کہ جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان کے ساتھ عقد کے متعلق ہونے میں شبہ ہوگیا یعنی جب بیع فاسد میں بائع نے ہزار سے روپے سے نفع اٹھایا تو اب کیوں کہ ہزار متعین نہیں ہیں اس لیے یہ نہیں کہا جائے گا کہ ہزار سے جو نفع ہوا ہے یہ اسی ہزار سے ہوا ہے جو بیع فاسد سے حاصل ہوئے تھے چوں کہ اس وقت تو ہزار کا متعین ہونا لازم آئے گا جب کہ یہ ہزار متعین نہیں ہیں تو اس بات کو دیکھتے ہیں تو یہ نظر آتا ہے کہ بائع نے جو نفع اٹھایا ہے، اس کا اس ہزار کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے اور اگر اس بات کو دیکھا جائے کہ بائع جب اس ہزار سے کاروبار کرتا ہے تو اس کو معلوم ہے کہ یہ ہزار مجھے بیع فاسد سے حاصل ہوئے ہیں اور یہ نفع بھی مجھے انہی ہزار کی وجہ سے ہوا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہزار کا اس نفع سے تعلق ہے یعنی یہ نفع ہزار بیع فاسد والے سے حاصل ہوا ہے تو اس سے یہ بات سامنے آئی کہ ہزار کا نفع کے ساتھ تعلق ہے تو اب اس ہزار کے بارے میں دو شبہے ہوگئے ایک شبہہ یہ ہے کہ ہزار کا نفع سے کوئی تعلق نہیں ہے اور دوسرا شبہہ یہ ہے کہ ہزار کا نفع سے تعلق ہے تو اگر پہلے شبہے کا اعتبار کیا جائے اور کہا جائے کہ ہزار کا نفع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا نفع ہر طرح حلال ہے اور اگر دوسرے شبہے (یعنی ہزار کا نفع سے تعلق ہے) کا اعتبار کیا جائے تو پھر ہزار میں بھی شبہہ خبث ہوگیا کہ یہ متعین ہیں تو اس طور پر جیسے مبیع سے نفع اٹھانا حرام ہے اسی طرح ثمن سے بھی نفع اٹھانا حرام ہونا چاہیے۔ تو اب ہزار کے اندر شبہ الخبث ہونے میں بھی شبہہ پڑ گیا ہے کہ یہ متعین ہیں تو ان میں شبہہ خبث ہو اور اگر متعین نہ ہوں تو ان میں شبہہ خبث نہ ہو لہٰذا ہم نے کہا کہ ہزار میں شبہہ شبہہ خبث ہے اور اس کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ شریعت میں شبہہ خبث سے منع کیا گیا ہے نہ کہ شبہہ شبہہ خبث سے تو جب ثمن میں شبہہ شبہہ خبث ہے تو اس سے بائع کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے۔

سارے کلام کا حاصل یہ ہے کہ مبیع بیع فاسد میں متعین ہوتی ہے کیوں کہ اس میں شبہہ خبث ہے اس لیے کہ بیع فاسد کا عدم ملک کے ساتھ شبہہ ہے اور عدم ملک میں مبیع کے اندر حقیقت خبث ہوتا ہے لہٰذا بیع فاسد کی مبیع میں بھی حقیقت خبث ہونا چاہیے تھا، لیکن چوں کہ بیع فاسد بعینہٖ عدم ملک نہیں ہے کہ اس کی مبیع میں حقیقت خبث ہو بلکہ شبہ ہے لہٰذا اس کی مبیع میں شبہہ خبث ہوگا اور بیع فاسد کے ثمن میں شبہہ شبہہ خبث ہے یہ اس لیے کہ بائع جب بیع فاسد کے ثمن سے عقد کر رہا تو اس بات میں شبہہ ہے کہ یہ ثمن متعین ہے یا متعین نہیں ہے تو شک کی وجہ یہ کہا کہ اس میں شبہ شبہ خبث ہے۔

ھذا فی الخبث ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو فرق ہم نے متعین اور غیر متعین کے درمیان بیان کیا کہ متعین کی صورت میں نفع حلال نہیں ہے اور غیر متعین کی صورت میں نفع حلال ہے یہ اس خبث میں ہے جو فسادِ ملک کے سبب سے ہو۔ بہر حال وہ خبث جو عدم ملک کے سبب سے ہو جیسے کسی شخص نے کسی کے درہم یا سامان وغیرہ چوری کر لیا تو اب خواہ وہ شئی جس کو چوری کیا گیا وہ متعین ہونے والی ہو جیسے سامان یا متعین نہ ہو جیسے درہم و دنانیر۔ دونوں صورتوں میں اگر اس غاصب نے ان سے نفع اٹھایا تو اس کے لیے حلال نہیں ہے، اس لیے کہ عدم ملک کے اندر جو شئی متعین ہوتی ہے، اس میں حقیقت خبث ہے اور جو شئی متعین نہیں ہے اس میں شبہ خبث ہے اور جب حقیقت خبث والی شئی سے نفع اٹھانا حرام ہے تو شبہہ خبث والی شئی سے بھی نفع اٹھانا حرام ہے، اس لیے کہ شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور امام محمد رحمہ اللہ بھی امام صاحب رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔ [البنایہ]

کما طاب ربح مال ادّعاہ فقضی بہ، ثم ظہر عدمہٗ بالتصادق۔ ای ادعیٰ علی رجل مالاً، فقضاہُ فربح فیہ المدعی، ثم تصادقا علیٰ ان ھذا المال لم یکن علی المدعی علیہ، فالربح طیبٌ، لان المال المقضی بہ بدل الدین الذی ھو حق المدعی و المدعی باع دینہٗ بما اخذ، فاذا تصادقا علی عدم الدین صار کانہ استحق ملك البائع، و بدل المستحق مملوك ملکاً فاسداً، فیکون البیع حق البدل بیعا فاسدا، فلا یوثر الخبث فیما لا یتعین بالتعیین، فان قیل: ذکر فی الھدایۃ فی المسألۃ السابقۃ "ثم اذا کانت دراھم الثمن قائمۃ یاخذھا بعینھا، لانھا تتعین بالتعیین فی البیع الفاسد، و ھو الاصح، لانہ بمنزلۃ الغصب" فھذا یناقض ما قلتم من عدم تعیین الدراھم و الدنانیر؟ قلنا یمکن التوفیق بینھما، بان لھذا العقد شبھین: شبۃ الغصب و شبہُ البیع، فاذا کانت قائمۃ اعتبر شبہ الغصب سعیا فی رفع العقد الفاسد، و اذا لم تکن قائمۃ، فاشتریٰ بھا شیئا یعتبر شبہ البیع، حتی لا یسری الفساد الی بدلہٖ، لما ذکرنا من شبھۃ الشبھۃ، و ایضا لتداول الایدی تاثیرٌ فی رفع الحرمۃ علی ما عرف۔

ترجمہ:

جیسا کہ اس مال کا نفع حلال ہے جس کا کسی پر دعویٰ کیا اور پھر اس کو ادا کیے گئے، پھر اس کا نہ ہونا باہمی تصدیق سے ظاہر ہوا یعنی ایک شخص نے کسی آدمی پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس نے اس شخص کو ادا کر دے پھر مدعی نے اس میں نفع کمایا، پھر ان دونوں نے تصدیق کی کہ یہ مال مدعیٰ علیہ کے ذمہ نہ تھا پس نفع حلال ہے، اس لیے کہ وہ مال جو ادا کیا گیا اس دین کے بدلے ہے جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا دین فروخت کر دیا اس مال کے بدلے جو اس نے لیا پھر جب ان دونوں نے اس بات پر تصدیق کی کہ دین نہیں ہے تو یہ اس طرح ہو گیا کہ بائع کی ملک کا کوئی مستحق نکل آیا اور مستحق کے بدل کا ملک فاسد سے مالک بنا گیا ہے تو بیع بدل کے حق میں بیع فاسد ہے سو خبث اس شئی میں جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی اثر کرے گا پھر اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مسئلہ سابقہ میں مذکور ہے کہ پھر جب ثمن کے دراہم موجود ہوں تو ان کو لے لے گا اس لیے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہوتے ہیں اور یہ اصح ہے اس لیے کہ یہ غصب کے مرتبے پر ہے تو یہ بات مناقض ہے اس کے جو تم نے کہا ہے ہم نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان توفیق ممکن ہے، اس طور پر کہ اس عقد کے لیے دو شبہے ہیں۔ غصب کا شبہہ اور بیع فاسد کا شبہہ سو جب دراہم موجود ہوں تو غصب کے شبہے کا اعتبار کیا جائے عقد فاسد کو دور کرتے ہوئے اور جب دراہم موجود نہ ہوں کہ اس نے ان کے ساتھ کچھ خرید لیا تو بیع کے شبہے کا اعتبار کیا جائے۔ تاکہ فساد اس کے بدل کی طرف سرایت نہ کرے جیسا کہ ہم نے شبہہ الشبہہ سے ذکر کیا اور یہ بات بھی ہے کہ ہاتھوں کا بدلنا حرمت کے اٹھانے میں موثر ہے جیسا کہ پہچانا گیا۔

تشریح:

کما طاب ذبح ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں یہ گزشتہ مسئلے کی اس بات میں نظیر ہے کہ جس طرح گزشتہ مسئلہ میں بائع کے

لیے ثمن سے نفع اٹھانا جائز تھا اسی طرح اس مسئلے میں بھی مدعی کے لیے نفع اٹھانا حلال ہے۔

صورت مسئلہ:

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو پر ہزار دراہم کا دعویٰ کیا اور کہا کہ مجھے ادا کر، عمرو نے ہزار دراہم زید کو دے دیے پھر زید نے ان ہزار سے نفع حاصل کر لیا اس کے بعد زید و عمرو نے اس بات پر تصدیق کی کہ عمرو کے ذمے کچھ بھی نہیں ہے تو اب زید نے ان ہزار سے جو نفع اٹھایا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے اور زید کے ذمے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔

دلیل:

زید کے لیے نفع اس لیے حلال ہے کہ جو ہزار دراہم عمرو نے زید کو ادا کیے یہ اس دین کے بدلے ہیں جس دین کا زید نے عمرو پر دعویٰ کیا تھا تو زید نے عمرو سے ہزار دراہم پر قبضہ کر لیا تو گویا زید نے اپنا دین ان ہزار دراہم کے بدلے فروخت کر دیا پھر اس کے بعد جب زید نے ان ہزار دراہم میں تصرف کیا تو یہ ان کو اپنی ملک سمجھ رہا تھا، لیکن جب ان دونوں کی دین کے نہ ہونے پر تصدیق ہوگئی تو یہ اس طرح ہو گیا جیسے کہ بائع کی ملک کا کوئی مستحق نکل آیا یعنی جب ایک شخص نے کسی کو کوئی شئ فروخت کی اور مشتری کے قبضہ کرنے کے بعد کوئی اس شئ کا مستحق نکل آیا تو اب جس شئ کا مستحق نکلا ہے اس کے ثمن کا بائع ملک فاسد سے مالک بنا ہے، اس لیے کہ اس نے غیر کی شئ کو فروخت کر دیا تھا تو یہاں بھی اس طرح ہے کہ جب زید نے اپنے دین کو ہزار دراہم کے بدلے فروخت کر دیا پھر جب دونوں دین کے نہ ہونے پر متفق ہوئے تو یہ ایسا ہو گیا جیسے زید کے اس دین کا جو زید نے عمرو کو فروخت کیا تھا کوئی مستحق نکل آیا ہے اور اس کے ثمن کا زید ملک فاسد سے مالک بنا ہے اور ثمن جو ہزار دراہم ہیں وہ متعین نہیں ہوتے۔ لہٰذا اس ثمن (ہزار دراہم) میں شبہہ الشبہہ ہے اور اس کا شریعت میں اعتبار نہیں ہے۔ لہٰذا زید کے لیے ان ہزار دراہم سے نفع اٹھانا حلال ہے۔ [عنایہ]

اشکال:

فان قیل ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک اشکال نقل کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ آپ نے ابھی ذکر کیا کہ دراہم متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے جب کہ ہدایہ میں گزشتہ مسئلے میں مذکور ہے کہ بیع فاسد کے دراہم جب موجود ہوں تو اصح بات یہ ہے کہ وہ متعین ہو جاتے ہیں اس لیے کہ بیع فاسد غصب کے مرتبے پر ہے اور غصب شدہ دراہم متعین ہوتے ہیں۔ لہٰذا بیع فاسد میں بھی دراہم متعین ہوں گے تو اب ھدایہ کی عبارت آپ کی مذکورہ عبارت کے خلاف ہے۔

جواب:

قلنا یمکن التوفیق ...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ان دونوں عبارتوں میں موافقت ممکن ہے، اس طرح کہ مذکورہ عقد جو ہوا (کہ ایک شخص نے دوسرے پر دین کا دعویٰ کیا پھر دین کے نہ ہونے پر اتفاق ہو گیا) اس کی دو مشابہت ہیں اس کی ایک مشابہت غضب کے ساتھ ہے اور ایک مشابہت بیع کے ساتھ ہے تو جب تک ہزار دراہم موجود ہوں تو ہم غصب کے شبہے کا اعتبار کرتے ہوئے کہیں گے کہ انہی دراہم کو واپس لے جیسا کہ غصب کی صورت میں لیتا ہے اور اگر اس نے ہزار دراہم سے بیع کر لی اور اس سے کوئی شئ خرید لی تو اب ہم بیع فاسد کا اعتبار کرتے ہوئے کہیں گے کہ جس طرح بیع فاسد میں ثمن سے نفع اٹھا سکتے ہیں اسی طرح جب یہ دراہم موجود نہیں ہیں تو اب اس کے ذمے بعینہ ان کو واپس کرنا ضروری نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ملک کا بدلنا حرمت کے رفع ہونے میں معتبر ہے یعنی جب ہزار دراہم زید کے پاس تھے تو اس وقت حرام تھے، لیکن جب زید نے یہ ہزار دراہم دے کر کوئی شئ خرید لی تو اب ان میں حرمت بھی نہ رہی۔

نوٹ: اس بارے میں صاحب منحۃ الخالق نے کلام کیا ہے من شاء فلیراجع منحۃ الخالق علی ھامش البحر۔ [ج ۶/ ۱۶۲]

و لو بنیٰ فی دار شراها شراء فاسدا لزمهٗ قیمتها، و شك ابو یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ فیها۔ هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه، و عندهما رحمهما الله تعالیٰ ینقض البناء، و هذه المسألةُ من المسائل التی انکر ابو یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ روایتها عن ابی حنفیة رحمه اللّٰه تعالیٰ، فان ابا یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ قال لمحمد رحمه اللّٰه تعالیٰ: ما رویتُ لك عن ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ انه یاخذها بقیمتها، بل رویتُ انه ینقض البناء، و قال محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ: بل رویتَ الاخذَ بالقیمة لکن نسیتَ، فشك ابو یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ فی روایتهٖ عن ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ لم یرجع عن ذالك، و حملهٗ علی نسیان ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ، فانه ذکر فی کتاب الشفعة ان المشتری شراء فاسدا اذا بنیٰ فیها، فللشفیع الشفعة عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندهما رحمهما الله تعالیٰ لا شفعة لهٗ، فهٰذا یدل علی انقطاع حق البائع بناء المشتریٔ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، خلافا لهما۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے اس گھر میں عمارت بنائی جس کو اس نے بیع فاسد کے ساتھ خریدا تھا تو اس کو اس گھر کی قیمت لازم ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس مسئلے میں شک ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عمارت کو توڑا جائے گا اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کی روایت کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے انکار کیا ہے کیوں کہ امام ابو یوسف نے امام محمد رحمہما اللہ سے فرمایا کہ میں نے آپ سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نہیں کی بلکہ میں نے یہ بات روایت کی کہ وہ عمارت کو توڑے گا اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ نے قیمت کے لینے کو روایت کیا ہے، لیکن آپ بھول گیے ہیں پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو شک ہو گیا اپنی روایت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے بھولنے پر حمل کیا کیوں کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں یہ بات ذکر کی کہ شراء فاسد سے خریدنے والا جب اس میں عمارت بنالے تو شفیع کے لیے شفعہ کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفیع کے لیے شفعہ نہیں ہے سو یہ بات بائع کے حق کے مشتری کی بناء سے ختم ہونے پر دلالت کرتی ہے امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک صاحبین رحمہما اللہ کے خلاف۔

تشریح:

لو بنی فی دار ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ بیع فاسد کا حکم یہ ہے کہ متعاقدین اس کو فسخ کر دیں، لیکن جب مشتری اس میں تصرف کر دے تو اب فسخ نہیں کر سکتے بلکہ یہ بیع فاسد نافذ ہو گئی تو اس مسئلے بھی بیع فاسد سے ایک شخص نے گھر خریدا تو اب دونوں پر اس عقد کو فسخ کرنا تھا، لیکن مشتری نے اس میں عمارت بنالی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد نافذ ہوگئی لہٰذا مشتری کے ذمے اس کی قیمت لازم ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع فاسد اب بھی باقی ہے لہٰذا مشتری عمارت کو توڑے گا اور گھر بائع کے حوالے کرے گا۔

مشکوک مسئلہ:

هذه المسئلة ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو امام صاحب سے روایت کرنے کے بارے میں شک ہے۔ ''جامع البزدوی'' میں ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے آپ سے امام صاحب کی یہ بات نقل کی تھی کے وہ عمارت کو توڑے گا نہ یہ کہ قیمت لے گا لیکن آپ بھول گئے ہیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اپنی روایت میں شک ہو گیا کہ میں نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو روایت کیا ہے یا نہیں کیا اور یہ کہ امام صاحب کا قول صاحبین رحمہما اللہ کے مخالف ہے یا نہیں ہے۔ مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ ''اصح'' بات یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا قول مخالف ہے اور ''ایضاح'' میں ''معلّٰی'' نے فرمایا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ

اللہ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کرلیا ہے (اس بات کی صراحت بندہ کو کسی اور کتاب سے نہیں ملی) حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اپنی روایت میں شک ہو گیا اور امام محمد رحمہ اللہ نے پہلی بات سے رجوع نہیں کیا۔ [بنایہ]

فائدہ:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو جن مسائل کی امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرنے میں شک ہے، ان کی کل تعداد چھ ہے جو کہ بحر الرائق میں مذکور ہیں۔ من شاء فلیراجع ثمہ۔

امام محمد رحمہ اللہ کے رجوع نہ کرنے کی دلیل:

امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی پہلی بات سے رجوع نہیں کیا اس کی دلیل یہ ہے کہ "جامع صغیر" میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا کہ جب شراء فاسد سے ایک شخص نے گھر خرید کر اس پر عمارت بنالی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفیع کے لیے شفعہ کرنا جائز ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ناجائز ہے تو اب امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول جو نقل کیا کہ شفیع کے لیے شفعہ جائز ہے تو یہ اس بات پر دلالت کررہا ہے کہ بائع کا حق اس گھر سے ختم ہو گیا اگر بائع کا حق ختم نہ ہوتا تو شفیع کے لیے شفع حق نہ ہوتا تو جب شفیع کے لیے شفعہ ہے تو بائع کا حق بھی ختم ہو گیا۔ لہٰذا مشتری کو گھر کی قیمت لازم ہے اور بیع فاسد نافذ ہوگئی جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک شفعہ کا حق نہیں ہے۔ لہٰذا بائع کا حق اس گھر کے ساتھ باقی ہے تو اب مشتری کے ذمے ہے کہ عمارت کو توڑ کر گھر بائع کے حوالے کرے تو جب امام محمد رحمہ اللہ نے شفعہ کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا وہی قول نقل کیا (کہ قیمت لے گا) جس کی روایت کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے انکار کیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی قول سے رجوع نہیں کیا۔ [البنایہ]

راجح قول:

راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [شامی: ج۵ رص۹۹، فتح القدیر: ج۶ ر۱۰۳، بدائع الصنائع: ج۴ رص۵۸۹]
لہٰذا جب کسی شخص نے بیع فاسد کے ساتھ گھر خریدا اور اس پر عمارت بنالی تو اس کو توڑ کر بائع کے حوالے گھر واپس کرے گا۔

و کـره النجش۔ نجش الصيد بسكون الجيم اثارتهُ، و النجش جاء بفتح الجيم و سكونه، و هو ان يستام سلعة لا يريد شراء هـا بـأكثر مـن قيمتها ليرى الاخر فيقع فيه۔ والسوم على سوم غيره اذا رضيا بثمن۔ و تلقى الجلب المضر بأهل البلد۔ الجلب الـمـجلوب، فان المجلوب اذا قرب من البلد تعلق به حق العامة، فيكره ان يستقبل البعض و يشتريه، و يمنع العامة عن شرائه، و هـذا انـما يكره اذا كان مضرا بأهل البلد، و قد سمعتُ ابياتا لطيفة لمولانا برهان الاسلام رحمه الله تعالىٰ، فكتبتها احماضا، و هي:

ابو بكرن الولد المنتخب
اراد الخروج لامرٍ عجب
فقد قال: انى عزمت الخروج
لكفتارة　هى　لى　ام　اب
فقلتُ:　الم　تسمعن　يا　بنى
بنهى　اتىٰ　عن　تلقى　الجلب

و بیع الحاضر للبادی طمعاً فی الثمن زمان القحط۔ صورتُہٗ ان البادی یجلب الطعام الی البلد، فیطرحہٗ علی رجل یسکن البلد، لیبیع من اھل البلد بثمن غال، فھٰذا یکرہُ فی ایام العسرۃ۔ والبیع عند اذانِ الجمعۃِ، و تفریق صغیر عن ذی رحم محرم منہ بلا حق مستحق۔ ھٰذا عند ابی حنیفۃ و محمد رحمھما اللہ تعالیٰ، اما عند ابی یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ اذا کانتِ القرابۃ قرابۃ ولاد لا یجوز بیع احدھما بدون الاٰخر، فانہ علیہ السلام قال: ادرک ادرک، و لو کان البیع نافذا لا یمکنہٗ الاستدراک، و لو کان بحق مستحق، کدفع احدھما بالجنایۃ و الرد بالعیب لا یکرہ۔ و لا بیع من یزیدُ۔

ترجمہ:

اور ''نجش'' مکروہ ہے ''نجش الصید'' جیم کے سکون کے ساتھ اس کا معنیٰ ''برانگیختہ کرنا'' اور نجش جیم کے فتحہ اور شین کے سکون کے ساتھ وہ یہ ہے کہ سامان کا بھاؤ لگائے اس کے خریدنے کا ارادہ نہ ہو اس کی قیمت سے زیادہ تا کہ دوسرا دیکھے اور اس میں واقع ہو جائے اور دوسرے کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا بھی مکروہ ہے جب کہ وہ دونوں ثمن پر راضی ہوں اور قافلوں سے ملنا مکروہ ہے جو ملنا شہر والوں کو نقصان دے دے ''الجلب'' ''المجلوب'' کے معنی میں ہے کیوں کہ مجلوب جب شہر کے قریب ہو گیا تو اس کے ساتھ اکثر لوگوں کا حق متعلق ہو گیا سو مکروہ ہے یہ بات کہ بعض آگے آئیں اور اس کو خریدیں اور عام لوگوں کو اس کے خریدنے سے روکیں اور یہ اسی وقت مکروہ ہے جب کہ وہ اہل شہر والوں کو تکلیف دے اور میں نے (شارح) چند لطیف اشعار مولانا برہان الاسلام سے سنے ہیں تو میں ان کو دلچسپی کے لیے لکھ دیا۔

ابو بکر جو چنا ہولڑ کا ہے
اس نے عجب کام کے لیے نکلنے کا ارادہ کیا
سو اس نے کہا کہ میں نے نکلنے کا ارادہ کیا

کفتارۃ کے لیے جو میری دادی ہے
سو میں نے اس سے کہا کہ کیا تو نے نہیں سنا اے بیٹے
اس نہی کے بارے میں جو قافلوں سے ملنے کے بارے میں آئی ہے

اور حاضر کا دیہاتی کے لیے بیع کرنا مہنگے ثمن میں لالچ کرتے ہوئے قحط کے زمانے میں، اس کی صورت یہ ہے کہ دیہاتی اناج شہر لایا اور اس کو ایک ایسے آدمی کے پاس ڈالا جو شہر میں رہتا ہے تا کہ وہ شہر والوں کو مہنگے ثمن کے بدلے فروخت کرے تو یہ مکروہ تنگی کے دنوں میں ہے اور جمعہ کی اذان اول کے وقت بیع کرنا مکروہ ہے اور چھوٹے کو ذی رحم محرم سے بغیر حق مستحق کے جدا کرنا مکروہ ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ بہرحال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب قرابت قرابت ولاد ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کے بغیر فروخت کرنا ناجائز ہے۔ کیوں کہ حضور علیہ السلام نے فرمایا تو اس کو پا تو اس کو پا اور اگر بیع نافذ ہوتی تو تو واپس پانا ناممکن تھا اور اگر حق مستحق کے بدلے ہو جیسے ان دونوں میں سے ایک کو جنایت کے بدلے دینا یا عیب کے بدلے واپس کرنا تو یہ مکروہ نہیں ہے اور نہ ہی من یزید کی بیع مکروہ ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ جب بیع فاسد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب بیع مکروہ کے احکام کو شروع کیا چوں کہ بیع مکروہ بیع فاسد سے کم ہے اس لیے اس کو مؤخر کیا، کم ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بیع مکروہ جائز ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے، اس کا کرنے والا گناہ گار ہے۔

کرہ النجش...... سے بیع مکروہ کی پہلی قسم کو ذکر کیا کہ نجش مکروہ ہے، نجش یہ ہے کہ ایک شخص سامان کا اس کی قیمت سے زیادہ بھاؤ لگائے جب کہ اس کے خریدنے کا ارادہ بھی نہ ہوتا کہ دوسرا اس کی اتنی قیمت سمجھے اور اس کو خرید لے اور یہ اس وقت مکروہ ہے جب سامان کی قیمت سے ''بولی'' بڑھ

جائے۔ بہر حال اگر سامان کی قیمت تک بولی نہیں پہنچی۔

مثلاً کوئی شئی ۲۰۰ سو روپے کی ہے اور اس کی بولی اب تک ۱۵۰ تک پہنچی ہے تو اب اس سے بڑھ کر بولی لگانا مکروہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ایک مسلمان کا نفع ہے کہ اس کی شئی صحیح دام پر فروخت ہو جائے۔ [بحر الرائق، فتح القدیر]

و السوم علی سوم غیرہ ...... اس کی صورت یہ ہے کہ دو شخص کسی سامان پر اور اس کی قیمت پر راضی ہو گئے اور ابھی انہوں نے عقد بیع نہیں کیا تھا کہ ایک تیسرا شخص آیا اور اس نے پہلے شخص سے زیادہ اس کی قیمت لگائی اور اس کو خرید لیا تو یہ بیع مکروہ ہے اور یہ بیع اس وقت مکروہ ہے جب بائع پہلی ہونے والی بیع کے ثمن سے راضی تھا، بہر حال اگر بائع پہلے شخص کے ثمن سے راضی نہ تھا تو اب اس دوسرے کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے۔

اسی طرح کسی کے رشتے پر راشتہ بھیجنا بھی مکروہ ہے۔ [کذا فی البنایہ]

تلقی الجلب ...... اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کو خبر ملی کہ ایک قافلہ شہر کی طرف گندم فروخت کرنے لا رہا ہے جب کہ شہر میں گندم کا قحط ہے تو یہ شخص شہر کے باہر جا کر ان سے خرید لایا تو یہ مکروہ ہے، اس لیے کہ قافلہ جب شہر کے قریب ہوا تو شہر والوں کا اس سے حق متعلق ہو گیا تو جب اس شخص نے اس کو خرید لیا تو اس سے شہر والوں کو تکلیف ہو گی۔

اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ شہر میں گندم موجود ہے اور ایک شخص شہر سے باہر جا کر اس قافلے سے گندم شہر کی بنسبت سستی خرید لایا تو پھر بھی مکروہ ہے اس لیے کہ قافلے والوں کو نقصان ہوا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ مکروہ نہ ہونے کی دو شرطیں ہیں۔

(۱) شہر والوں کو نقصان نہ ہو۔ (۲) سستی نہ خریدے بلکہ جو قیمت ہے وہی ادا کرے۔ [کذا فی الفتح، و البنایہ و البحر] اور عبارت میں ''الجلب'' مصدر یہ مفعول کے معنی میں ہے، اس لیے کہ ''مجلوب'' کے معنی ہے جو شئی کھینچی گئی ہو اور قافلہ کھینچا گیا ہے، ورنہ ''جلب'' کے معنی کھینچا ہے اور یہ معنی یہاں درست نہ ہوں گے۔

بیع الحاضر للبادی ...... اس کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی نے گندم لا کر شہر کے ایک آدمی کو دی تاکہ وہ شخص اس کو مہنگے ثمن کے بدلے فروخت کرے یہ بیع صرف قحط کے زمانے میں مکروہ ہے۔

و تفریق صغیر ...... اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دو غلام ہیں اور دونوں ذی رحم محرم ہیں (یعنی اگر ان میں سے ایک کو مرد اور دوسرے کو عورت فرض کریں تو ان کا نکاح ناجائز ہو) اور ان میں سے ایک چھوٹا ہے تو اس مالک کے لیے ایک کو فروخت کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ رحمت کو ختم کر رہا ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ غلام کو کسی حق مستحق کے بغیر فروخت کر رہا ہے اگر کسی حق کی وجہ سے الگ کر رہا ہے جیسے اس غلام نے کسی کی جنایت کی تو مالک نے اس کو ولی کے حوالے کر دیا تو یہ اب مکروہ نہیں ہے۔ یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب دونوں غلاموں میں ولاد کی قرابت ہو (یعنی بہن یا بھائی ہوں) تو اس صورت میں ایک کو دوسرے سے جدا کرنا مکروہ ہے ایک غلام کو دوسرے سے الگ کرنا اس لیے مکروہ ہے کہ حدیث شریف میں آیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے دو غلام ہبہ میں دیے جو دونوں بھائی تھے پھر کچھ عرصے کے بعد حضور علیہ السلام نے پوچھا کہ ان غلاموں کا کیا کیا تو میں نے جواب دیا کہ ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو حضور علیہ السلام نے فرمایا کہ اس کو واپس لے، واپس لے تو اب اگر یہاں بیع نافذ ہوتی تو حضور علیہ السلام یہ کیوں فرماتے کہ واپس لے لے۔

......☆☆☆☆......

باب الاقالة

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اقالہ کو تمام بیعوں سے موخر کیا اس لیے کہ اقالہ تمام بیعوں کو شامل ہے اور اقالہ کے باب کو شروع کرنے سے قبل دس اشیاء جاننی چاہیے۔

لغوی معنیٰ:

اس کا لغوی معنیٰ ''اٹھانا'' ہے۔

شرعی معنیٰ:

شرعی معنیٰ یہ ہے کہ عقد کو ختم کرنا۔ ''هی دفع العقد''

اقالہ کا رکن:

اقالہ کا رکن ایجاب وقبول ہے جو دونوں لفظ ماضی کے ساتھ ہوں یا ایک مستقبل کے ساتھ ہو۔

اقالہ کی شرائط:

اقالہ کی چند شرائط ہیں۔ (۱) متعاقدین کی باہمی رضامندی ہو۔ (۲) محل (یعنی مبیع) باقی ہو۔ (۳) مجلس ایک ہو۔ (۴) بائع مشتری کو ثمن قبضے سے قبل ہبہ نہ کرے۔ (۵) مبیع فسخ کو قبول کرنے والی ہو۔

اقالہ کی صفت:

بیع صحیح میں اقالہ کرنا درست ہے اور بیع مکروہ وغیرہ میں اقالہ کرنا واجب ہے۔

اقالہ کا حکم:

اقالہ کے حکم میں اختلاف ہے جیسا کہ کتاب میں آئے گا۔

اقالہ کا مالک:

جو شخص بیع کرنے کا مالک ہے وہ اقالہ کا بھی مالک ہے اور جو بیع کرنے کا مالک نہیں ہے وہ اقالہ کا بھی مالک نہیں ہے۔

اقالہ کی دلیل:

اقالہ کے ثابت ہونے کی دلیل سنت اور اجماع ہے

اقالہ کا سبب:

اقالہ کا سبب یہ ہے کہ اس کی طرف حاجت ہے۔

اقالہ کی خوبی:

اقالہ کی خوبی یہ ہے کہ نادم سے غم وغیرہ دور ہو جاتا ہے۔ [بحر الرائق]

هی فسخ فی حق المتعاقدین و بیعٌ فی حق الثالث۔ الاقالة فسخٌ فی حق المتعاقدین، بیع فی حق غیرهما عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، فان لم یمکن جعلها فسخا فی حقهما یبطل، و فائدة انه بیع فی حق الثالث انه یجب الشفعة بالاقالة، فان الشفیع ثالثهما، و یجب الاستبراء، لانه حق الله تعالیٰ، و الله ثالثهما، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ هی بیع، فان لم یمکن جعلها بیعا تجعل فسخا، فان لم یمکن تبطل، و عند محمد رحمه اللّٰه تعالیٰ عکس هذا۔ فبطلتْ بعد و لادة المبیعة۔ هذا تفریع علی کونها فسخا، اذ بعد الولادة لا یمکن الفسخ، فتبطل عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندهما لا تبطل، لانها تکون بیعا۔

ترجمہ:

اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع ہے اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہے، ان دونوں کے علاوہ کے حق میں بیع ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک۔ پھر اگر اقالہ ان دونوں کے حق میں فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو باطل ہو جائے گا اور اس بات کا فائدہ کہ اقالہ تیسرے کے حق میں بیع ہے یہ ہے کہ اقالہ کی وجہ سے شفعہ واجب ہوگا کیوں کہ شفیع ان دونوں کا تیسرا ہے اور استبراء واجب ہوگا اس لیے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ تعالیٰ ان دونوں کا تیسرا ہے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ بیع ہے اگر اقالہ کو بیع بنانا ممکن نہ ہو تو فسخ بنایا جائے گا، پھر اگر فسخ بنانا بھی ممکن نہ ہو تو باطل ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا عکس ہے۔ لہٰذا مبیعہ کے بچہ جننے کے بعد اقالہ باطل ہوگا یہ اقالہ کے فسخ ہونے پر تفریع ہے اس لیے کہ ولادت کے بعد فسخ ممکن نہیں ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگا اس لیے کہ اقالہ بیع ہے۔

تشریح:

هی فسخ فی...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے اقالہ کا حکم بیان کر رہے ہیں اقالہ کے حکم میں ائمہ ثلاثہ کا آپس میں اختلاف ہے سب سے پہلے مصنف رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کو بیان کیا کہ ان کے نزدیک اقالہ بائع ومشتری کے حق میں فسخ اور تیسرے شخص کے حق میں بیع شمار ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بائع ومشتری نے اقالہ کیا تو وہ عقد جو ان کے درمیان ہوا تھا وہ ان کے لیے فسخ ہے، لیکن تیسرے کے حق میں بیع ہے یعنی تیسرے کے لیے یہ اقالہ بیع شمار ہوگا کہ پہلے جو بائع تھا اقالہ کی وجہ سے وہ مشتری ہو گیا اور جو مشتری تھا اقالہ کی وجہ سے وہ بائع بن گیا یہ بائع کا مشتری بننا اور مشتری کا بائع بننا صرف تیسرے کے حق ہے پھر اگر کوئی ایسی صورت ہو کہ اقالہ کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو پھر یہ اقالہ باطل ہو جائے گا۔

و فائدة انه...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ امام صاحب نے جو فرمایا کہ اقالہ تیسرے کے حق میں بیع ہے اس کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مکان فروخت کیا پھر بعد میں مشتری نے گھر بائع کو واپس کر دیا تو اب اس کے گھر کے پڑوس جو شخص رہتا ہے اس کے لیے جیسے اقالہ سے قبل مشتری پر شفعہ کرنا جائز تھا اسی طرح اس کے لیے اقالہ کے بعد اس بائع پر جو پہلے سے یہاں رہتا تھا اس پر بھی شفعہ کر سکتا ہے اس لیے کہ یہ بائع اس پڑوسی کے حق میں اقالہ کے بعد مشتری ہے۔ لہٰذا اس پر شفعہ کر سکتا ہے اور اس بات کی دوسری مثال یہ دی کہ جب ایک شخص نے کسی کو باندی فروخت کی تو پھر بیع کے بعد اقالہ کر لیا تو اس بائع پر استبراء واجب ہے اس لیے کہ یہ بائع اقالہ کے بعد حکماً مشتری ہے اور مشتری کے ذمے استبراء ہے اور استبراء اللہ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا تیسرا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ اقالہ بائع، مشتری کے درمیان بیع ہے یعنی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بائع ومشتری کے درمیان

اقالہ بیع ہے پس جو اقالہ سے قبل بائع تھا وہ اقالہ کے بعد مشتری بن جائے گا اسی طرح جو اقالہ سے قبل مشتری تھا اقالہ کے بعد وہ بائع بن جائے گا۔ لہٰذا اقالہ بھی بیع ہے اور اگر ایسی صورت ہو جائے کہ اقالہ کو بیع بنانا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ فسخ ہوگا جیسے ایک شخص نے کسی کو ایک کتاب فروخت کی۔ مشتری نے ابھی کتاب پر قبضہ نہ کیا تھا کہ اس نے اقالہ کر لیا تو اب اس اقالہ کو بیع نہیں بنا سکتے اس لیے کہ بیع کے لیے ضروری ہے کہ بائع کا مبیع پر قبضہ ہو تو اگر یہاں اقالہ کو بیع بنائیں اور مشتری کو بائع بنائیں تو درست نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے ابھی مبیع پر قبضہ نہیں کیا تھا تو قبضہ سے قبل وہ مبیع کو کیسے فروخت کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہاں اقالہ فسخ ہوگا اور اگر ایسی صورت ہو کہ اقالہ کو نہ بیع بنا سکیں اور نہ ہی فسخ بنا سکیں تو پھر اقالہ باطل ہو جائے گا اور پہلی بیع باقی رہے گی جیسے ایک شخص نے کسی کو ایک کتاب قلم کے بدلے فروخت کی مشتری نے قلم بائع کو دے دیا اور کتاب پر قبضہ نہیں کیا اور وہ قلم بائع کے پاس ضائع ہو گیا تو پھر مشتری نے اقالہ کیا تو اب یہ بیع نہیں بن سکتا اس لیے کہ مشتری نے کتاب پر قبضہ نہیں کیا اور فسخ بھی نہیں بن سکتا اس لیے کہ فسخ کے لیے ضروری ہے کہ ثمن اول ہی واپس کیا جائے جب کہ مشتری نے قلم جو ثمن میں بائع کو دیا تھا وہ ہلاک ہو گیا لہٰذا جب یہ اقالہ نہ بیع ہے اور نہ فسخ تو اب یہ اقالہ ہی باطل ہوگا اور پہلی بیع نافذ رہے گی سو مشتری بائع سے اپنی کتاب لے لے۔ [بحر الرائق، بنایہ]

امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب:

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ کے حکم بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب کا عکس ہے یعنی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ پہلے فسخ بنایا جائے اگر فسخ نہ ہو سکے تو پھر بیع ہوگا اگر فسخ اور بیع دونوں نہ ہو سکیں تو پھر اقالہ باطل ہوگا اس میں فسخ اور بیع نہ ہونے کی صورتیں وہی ہیں جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب میں گزری ہیں۔ [بحر الرائق و فتح القدیر]

فبطلت بعد ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ اقالہ کے فسخ ہونے پر تفریع کر رہے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اقالہ ابتداء فسخ ہوتا ہے اگر فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہوگا اس کی صورت یہ ہوگی ایک شخص نے باندی کو فروخت کیا مشتری نے باندی پر قبضہ کر لیا پھر باندی نے بچہ کو جنم دیا تو اب اگر مشتری اقالہ کرنا چاہے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اقالہ فسخ ہے اور فسخ اسی مبیع پر ہوگا جیسے مشتری کے حوالے کی تھی بچہ جننے کے بعد باندی اس حالت پر نہیں رہی جس حالت پر مشتری نے قبضہ کیا تھا تو جب اقالہ فسخ نہیں ہو سکتا تو یہ باطل ہوگا۔ لہٰذا باندی مشتری کے پاس ہی رہے گی۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اقالہ باطل نہیں ہوگا بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ابتداء بیع ہوتا ہے اور یہاں بیع بنانا ممکن ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداء فسخ ہوتا ہے اور یہاں فسخ نہیں بنا سکتے۔ لہٰذا یہ بیع ہوگا۔

راجح قول:

راجح قول امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [شامی: ج ۵ / ص ۱۲۴، اللباب: ج ۱ / ص ۲۱۸، اعلاء السنن: ج ۱۴ / ص ۲۲۳]

لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے کے حق میں بیع ہے۔

و صحتْ بمثل الثمن الاول و انْ شرط غير جنسه او اكثر منه، اذا تقايلا على غير جنس الثمن الاول او علىٰ اكثر منه۔ فعند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ يجب الثمن الاول، لانه الاقالة فسخ عنده، و الفسخ لا يكون الا على الثمن الاول، فذالك الشرط شرط فاسد، و الاقالة لا تفسد بالشرط الفاسد، فصحت الاقالة و بطل الشرط و عندهما يكون بيعا بذالك المسمىٰ۔

ترجمہ:

اور اقالہ ثمن اول کے بدلے صحیح ہے اگر چہ اس کی جنس کے علاوہ کی شرط لگائی جائے یا اس سے زیادہ کی شرط لگائی جائے جب ان دونوں نے ثمن

اول کی جنس کے علاوہ پر یا اس سے زیادہ پر اقالہ کیا۔ لہٰذا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک فسخ ہوتا ہے اور فسخ ثمن اول پر ہی ہوتا ہے تو یہ شرط شرطِ فاسد ہے اور اقالہ شرطِ فاسد کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔ لہٰذا اقالہ صحیح ہے اور شرط باطل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اسی مسمی پر بیع ہوگی۔

تشریح:

صحت بمثل الثمن...... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ اختلاف پر تفریع کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کتاب پچاس روپے کی فروخت کی، لیکن بائع جب مشتری کے پاس اقالہ کرنے آیا تو اس نے کہا کہ سو روپے لوں گا یا پھر بائع و مشتری کا عقد پچاس درہموں پر ہوا تھا تو جب اقالہ کرنے بائع مشتری کے پاس گیا تو مشتری نے کہا کہ پچاس دینار لوں گا تو ان دونوں صورتوں (پہلی میں ثمن اول سے زیادہ اور دوسری میں ثمن اول کی جنس کے علاوہ) میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ ثمن اول پر ہی ہوگا اس لیے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اقالہ فسخ ہوتا ہے اور فسخ نام ہے کہ شئی کو اسی طرح ختم کرنا جس طرح وہ ثابت ہوئی تھی تو جب بیع ثمن اول کے ساتھ ثابت ہوئی تھی تو فسخ بھی اسی پر ہوگی اگر اس کے علاوہ پر ہو تو یہ فسخ نہ کہلائے گا تو یہ بات ثابت ہوئی کہ فسخ ثمن اول پر ہوتا ہے اور یہ شرط باطل ہو جائے گی اس شرط کی وجہ سے اقالہ باطل نہ ہوگا جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع و مشتری جس پر اقالہ کریں تو درست ہوگا اور یہ اس مسمی پر بیع ہو جائے گا بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اقالہ ابتداء بیع ہے لہٰذا بائع و مشتری میں سے ہر ایک کی مرضی ہے خواہ ثمن اول پر کریں یا ثمن اول کی جنس کے علاوہ پر کریں جس طرح بھی کریں یہ بیع ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب بائع و مشتری میں سے کسی نے ثمن اول سے زیادہ یا اس کی جنس کے علاوہ کی شرط لگائی تو اب فسخ ممکن نہیں ہے اور جب فسخ ممکن نہ ہو تو اقالہ کو بیع بنایا جاتا ہے اور یہاں بیع بنایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اقالہ کو بیع بنایا جائے گا۔

و كذا في الاقل الا اذا تعيب ذالك۔ اى يجب الثمن الاول اذا تقايلا على اقل منه، الا اذا تعيب، فح يجب الاقل، و هذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و كذا عند ابي يوسف رحمه الله تعالىٰ تكون بيعا بالاقل، فان الاصل عندهٗ انه بيع، و عند محمد تكون فسخا بالثمن الاول، لانه سكوت عن بعض الثمن الاول و لو سكت عن الكل و اقال كان فسخا، فهذا اولىٰ، الا اذا دخل عيبٌ، فانه فسخ بالاقل۔ و لم يمنعها هلاك الثمن، بل المبيع، و هلاك بعضه يمنع بقدره، و الله اعلم۔

ترجمہ:

اسی طرح کم کی صورت میں مگر جب یہ عیب دار ہو جائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جب بائع و مشتری نے ثمن اول سے کم پر اقالہ کیا مگر جب وہ عیب دار ہو جائے تو اس وقت کم واجب ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کم کے بدلے میں بیع ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ یہ بیع ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن اول کے بدلے فسخ ہوگا نہ کہ (اس اعتبار سے کہ فسخ کم کے بدلے جائز ہے بلکہ) یہ ثمن اول کے بعض سے سکوت ہے اور اگر سارے ثمن سے سکوت کرے اور اقالہ کرے تو وہ فسخ ہوگا تو یہ اولیٰ ہے، مگر جب عیب داخل ہو جائے کیوں کہ وہ کم کے بدلے فسخ ہوگا اور اقالہ کو ثمن کا ہلاک ہونا نہیں روکتا بلکہ مبیع کا ہلاک ہونا روکتا ہے اور مبیع کے بعض کا ہلاک ہونا اس کے بقدر کو روکتا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں یہ بات بتا رہے ہیں کہ اگر بائع نے ایک شئی پچاس روپے کی فروخت کی پھر مشتری کچھ عرصے کے بعد اقالہ کرنے آیا تو بائع نے کہا کہ تیس روپے دوں گا تو اب اقالہ پچاس پر ہی ہوگا کم کی شرط لگانا باطل ہے، مگر ایک صورت یہ ہے کہ جب اس شئی میں عیب داخل

ہوجائے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کم کے بدلے اقالہ جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بائع ومشتری نے اقالہ میں کم کی شرط لگائی تو یہ شرط صحیح ہے اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک بیع ہے تو بیع کم کے بدلے بھی صحیح ہوسکتی ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بائع ومشتری میں سے کسی نے کم کی شرط لگائی تو یہ اقالہ ثمن اول کے بدلے فسخ شمار ہوگا اس اعتبار سے نہیں کہ اقالہ کم کے بدلے فسخ ہے بلکہ اس اعتبار سے فسخ ہے کہ ثمن اول میں سے کچھ کا ذکر کیا ہے اور کچھ سے سکوت کیا ہے اور اگر ایک شخص سارے ثمن اول سے سکوت کرے اور اقالہ کرے تو یہ ثمن اول کے بدلے فسخ ہوگا تو جس صورت میں بعض کا ذکر کیا اور بعض سے سکوت کیا تو یہ اولیٰ ہے کہ ثمن اول کے بدلے فسخ ہو۔ شارح رحمہ اللہ کی عبارت ''لا انہ سکوت عن بعض الثمن الاول '' میں کچھ عبارت مقدر ماننی پڑے گی، پھر مطلب درست ہوگا وہ عبارت یہ ہے ''لا من حیث ان الفسخ یجوز بالاقل بل من حیث انہ سکوت عن '' تشریح میں مطلب اس عبارت کو مدنظر رکھ کر بیان کیا گیا ہے اور اگر شئی عیب دار ہوجائے تو اب امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کم کے بدلے فسخ جائز ہے۔ [البنایہ]

حاصل کلام یہ ہوا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ کم کی شرط ہو یا زیادہ کی اقالہ ثمن اول پر ہی فسخ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک خواہ کم کی شرط ہو یا زیادہ کی اقالہ دونوں صورتوں میں بیع ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر زیادہ کی شرط ہو تو بیع ہوگا اور اگر کم کی شرط ہو تو ثمن اول پر فسخ ہوگا۔

......☆☆☆☆☆......

باب المرابحة و التولية

مصنف رحمہ اللہ جب بیع کی اقسام باعتبار مبیع سے فارغ ہوئے تو اب انہوں نے بیع کی کچھ اقسام باعتبار ثمن ذکر کرنا شروع کی ہیں۔ ثمن کے اعتبار سے بیع کی چار قسمیں ہیں۔ وضعیہ، مساومہ، مرابحہ، تولیہ۔

مساومہ وہ بیع ہے کہ جس میں ثمن کی طرف بالکل التفات ہی نہ ہو اور وضعیہ وہ بیع ہے کہ جس میں ثمن، ثمن اول سے بھی کم ہو، باقی مرابحہ اور تولیہ یہاں مذکور ہیں، مرابحہ کے لغوی معنیٰ ''نفع دینا'' ہیں اور تولیہ کے لغوی معنیٰ ''والی مقرر کرنا''۔　[بحرالرائق]

بہر حال ان دونوں کے شرعی معنیٰ تو وہ کتاب میں مذکور ہیں۔

المرابحة هي بيع المشترى بثمنه و فضل، و التولية بيعهٗ به بلا فضل۔ و المرابحة هي ان يشترط ان البيع بالثمن الاول الذى اشترىٰ به مع فضل معلوم، و التولية ان يشترط انه بذالك الثمن بلا فضل۔ و شرطهما شراؤهٗ بمثلى۔ لانه فائدة هذين البيعين ان الغبى يعتمد على فعل الذكى، فتطيبُ نفسهٗ بمثل ما اشترىٰ به هو، او بمثله مع فضل، و هذا المعنىٰ انما يظهر فى ذوات الامثال دون ذوات القيم، لان ذوات القيم قد تطلب بصورتها من غير اعتبار ماليتها، و ايضا القيمة مجهولة، و مبنى البيعين على الامانة۔ و له ضم اجر القصار و الصباغ و الطراز و الفتل و الحمل الى ثمنه لكن يقول: قام على بكذا لا اشتريتهٗ بكذا، فان ظهر للمشترى خيانة فى المرابحة اخذهٗ بثمنه او ردهٗ، و فى التولية حط من ثمنه و عند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ يحط فيهما، و عند محمدٍ رحمه الله تعالىٰ خير فيهما

ترجمہ:

مرابحہ وہ مشتری کو اس کے ثمن ساتھ اور زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا ہے اور تولیہ مشتری کو ثمن کے ساتھ بغیر زیادتی کے بیچنا ہے اور مرابحہ یہ ہے کہ وہ شرط لگائے کہ بیع اس ثمن اول کے بدلے ہے جس کے ساتھ اس نے خریدا ہے معلوم زیادتی کے ساتھ اور تولیہ یہ ہے کہ وہ شرط لگائے کہ بیع اسی ثمن کے بدلے ہے بغیر زیادتی کے اور ان دونوں کی شرط یہ ہے کہ مشتری کا خریدنا مثلی شئی کے ساتھ ہو اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے غبی ذہین کے فعل پر اعتماد کرتا ہے۔ لہٰذا غبی کی ذات ان پیسوں کی مثل کے ساتھ خوش ہوتی ہے جن کے ساتھ بائع نے خریدا ہے یا ان پیسوں کی مثل زیادتی کے ساتھ اور یہ معنیٰ صرف ذوات امثال میں ہی ظاہر ہوگا۔ ذوات القیم میں نہیں ہوگا اس لیے کہ ذوات القیم کبھی اپنی صورت کی وجہ سے مطلوب ہوتی ہیں ان کی مالیت کا اعتبار کیے بغیر اور یہ بھی کہ قیمت مجہول ہے اور دونوں بیعوں کی بنیاد امانت پر ہے اور بائع کے لیے دھوبی کی اور رنگنے والے کی اور چھاپنے والے کی اور بٹنے والے کی اور اٹھانے والے کی اجرت اس کے ثمن کی طرف ملانا جائز ہے، لیکن وہ کہے گا کہ مجھے اتنے میں پڑی ہے نہ کہ میں نے اتنے کی خریدی ہے، پھر اگر مشتری کے لیے مرابحہ میں خیانت ظاہر ہو تو مشتری اس کو اس کے ثمن کے بدلے لے لے یا اس کو واپس کردے اور تولیہ کی صورت میں اس کے ثمن سے کم کیا جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے دونوں صورتوں میں کم کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ دونوں صورتوں میں اختیار دیا جائے گا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے سب قبل مرابحہ اور تولیہ کی شرعی تعریف ذکر کی ہے کہ مرابحہ یہ ہے کہ مبیع کو بائع اس کے ثمن اول کے زیادتی کے ساتھ فروخت کرے، لیکن مرابحہ میں یہ بات ہے کہ بائع اس میں شرط لگائے کہ میں نے اتنے کی لی ہے اور اتنے کی فروخت کرتا ہوں اور تولیہ یہ ہے کہ بائع مبیع کو اسی قیمت پر فروخت کرے جس قیمت کے ساتھ اس نے مبیع کو خریدا ہے۔

مرابحہ وتولیہ کی شرط:

و شرطهما...... سے مصنف رحمہ اللہ مرابحہ اور تولیہ کے جائز ہونے کی شرط ذکر کر رہے ہیں ان دونوں کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ بائع نے مبیع کو مثلی شئی سے خریدا تو پھر مرابحہ وتولیہ کر سکتا ہے اور اگر قیمی سے خریدا ہے تو پھر مرابحہ وتولیہ نہیں کر سکتا اس کی شارح رحمہ اللہ نے دو علتیں ذکر کیں ہیں۔(۱) اس کی شرط یہ ہے کہ مثلی سے خریدی ہو اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی (مشتری) ذکی (بائع) کے فعل پر بھروسہ کرتا ہے تو جب بائع مشتری کو بتاتا ہے کہ میں نے اتنے کی خریدی اور اتنی زیادتی کے ساتھ تجھے فروخت کرتا ہوں یا جتنے کی میں نے لی تھی اتنے کی تجھے فروخت کرتا ہوں تو مشتری یہ بات سن کر خوش ہوگا اور مشتری اسی وقت خوش ہوگا جب بائع نے مثلی شئی کے ساتھ مبیع خریدی ہو اگر بائع نے قیمی شئی کے ساتھ مبیع خریدی تھی تو اب یہ معنی ظاہر نہ ہوگا جیسا کہ ایک شخص نے کسی سے کتاب خریدنی چاہی تو بائع نے کہا کہ میں نے کتاب دس کلو گندم کے بدلے لی تھی اور تمہیں گیارہ کلو گندم کے بدلے دیتا ہوں تو مشتری خوش ہوگا کہ بائع صرف ایک کلو نفع میں لے رہا ہے بخلاف جب بائع کہے کہ میں نے یہ کتاب گھڑی کے بدلے لی تھی اور تمہیں اتنے کی فروخت کرتا ہوں تو اب مشتری کو معلوم نہیں ہے کہ وہ گھڑی کتنے کی تھی اور کیسی تھی کہ اس کا نفس خوش ہو کہ بائع مجھ سے اتنا نفع لے رہا ہے کیوں کہ کبھی قیمتی شئی کی مالیت اتنی نہیں ہوتی بلکہ اس کی بناوٹ کسی کو اچھی لگتی ہے تو وہ اس کو لے لیتا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ مثلی کی صورت میں مشتری کا نفس خوش ہوگا نہ کہ قیمی کی صورت میں۔(۲) دوسری علت اس بات کی کہ مرابحہ کے لیے مثلی سے خریدنا شرط ہے یہ ہے کہ اگر قیمی سے خریدا ہوگا تو اس کی قیمت مجہول ہوگی یعنی جب بائع مشتری سے کہے کہ یہ کتاب میں نے گھڑی کے بدلے لی تھی تو اب گھڑی کی قیمت مجہول ہے جب کہ ان دونوں بیعوں کی بنیاد مشتری کے بائع کے قول پر اعتماد کرنے کے ساتھ ہوتی ہے تو جب قیمتی شئی کی قیمت مجہول ہوگی تو مشتری کا بائع پر اعتماد قوی نہ ہوگا بلکہ اس میں شبہ رہ جائے گا بخلاف اگر مثلی شئی ہوگی تو اس کی قیمت معلوم ہوگی۔ لہٰذا مرابحہ و تولیہ کے لیے یہ شرط ہے کہ بائع نے مبیع کو مثلی سے خریدا ہو اگر قیمی سے خریدا ہوگا تو مرابحہ وتولیہ نہیں کر سکتا۔

مرابحہ وتولیہ میں خیانت:

اگر مشتری نے مرابحہ یا تولیہ کرنے کے بعد بائع کے اقرار سے یا مشتری کے بینہ قائم کرنے یا بائع کے قسم کھانے سے انکار کرنے سے یہ بات معلوم کر لی کہ بائع نے خیانت کی ہے تو اب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرابحہ کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا خواہ اسی ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے البتہ اگر بیع تولیہ ہوئی تھی تو یہ ثمن سے اتنی مقدار کم کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں بیعوں میں خیانت کے بقدر کم کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں بیعوں میں اختیار ہوگا خواہ پورے ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے، اس اختلاف سے یہ بات واضح ہوئی کہ مرابحہ کی صورت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ایک طرف ہیں اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک طرف اور تولیہ کی صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ ایک طرف اور امام محمد رحمہ اللہ ایک طرف ہیں۔ لہٰذا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ درمیان میں۔ مرابحہ میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں اور تولیہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں۔

مرابحہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ میں نے دس روپے کی لی تھی اور پندرہ روپے کی فروخت کرتا ہوں تو

جب مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا تو اس کے بعد معلوم ہوا کہ بائع نے آٹھ روپے کی لی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے خواہ پندرہ روپے کی لے یا واپس کردے اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری بائع سے تین روپے واپس لے گا۔ تین روپے اس لیے کہ اصل ثمن دس روپے تھا۔ بائع نے اس پر پانچ روپے نفع لیا تو ثمن کے دو روپے کے بدلے نفع سے ایک روپیہ ہے تو جب بائع نے ثمن میں دو روپے کی خیانت کی تو وہ بھی کم ہوں گے اور اس کے بدلے جو اس نے نفع لیا تھا وہ ایک روپیہ ہے وہ بھی واپس ہوگا۔ لہٰذا مشتری بارہ روپے کے بدلے لے گا۔

تولیہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کتاب فروخت کی اور کہا کہ میں نے دس روپے کی لی تھی اور دس کی ہی آپ کو فروخت کرتا ہوں پھر بعد میں معلوم ہوا کہ بائع نے آٹھ روپے کی لی تھی تو اب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بائع دو روپے واپس کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے خواہ دس کے بدلے لے یا واپس کردے۔ [بحرالرائق والبنایہ]

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول راجح کہا ہے۔ [شامی: ج ۵ رص ۱۳۷، اللباب: ج ۱ رص ۲۱۹، بہشتی زیور: حصہ ۵]

فان اشترىٰ ثانيا بعد بيع بربح، فان رابح طرح عنهُ ما ربع، و ان استغرق الربح الثمن لم يرابح۔ اذا اشترىٰ بعشرة و باعهُ بخمسة عشر، ثم اشتراه، بعشرة فانه ان باعهُ مرابحة يقول: قام عليَّ بخمسه، و ان اشتراه بعشرة و باعهُ بعشرين، ثم اشتراه بعشرة لا يبيعهُ مرابحة اصلا، و عند هما يقول: قام على بعشرة فى الفصلين، لانه البيع الثانى بيع متجدد منقطع الاحكام عن الاول و لابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ ان قبل الشراء الثانى يحتمل ان يطلع على عيب، فيرده عليه فيسقط الربح الذى ربحهُ، فاذا اشتراه ثانيا تأكد ذالك الربح، فصار للمشترى الثانى شبهة ان الربح حصل به، فلا يكون منقطع الاحكام عن الاول۔

ترجمہ:

پھر اگر بائع نے مرابحہ کی بیع کے بعد دوسری مرتبہ خرید لیا پھر اگر وہ بیع مرابحہ کرے تو اس ثمن سے اتنی مقدار کم کرے جو اس نے نفع اٹھایا اور اگر نفع نے سارے ثمن کو گھیر لیا تو بائع مرابحہ نہ کرے جب اس نے دس کے بدلے خریدی اور اس شئی کو پندرہ کے بدلے فروخت کردیا پھر اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو پھر اگر اس کو مرابحہ پر فروخت کرے تو کہے کہ مجھے پانچ کی پڑی ہے اور اگر اس کو دس کے بدلے خریدا اور اس کو بیس کے بدلے فروخت کیا، پھر اس کو دس کے بدلے خریدا تو اس کو مرابحہ پر بالکل نہ فروخت کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں وہ کہے کہ مجھے دس کی پڑی ہے، اس لیے کہ دوسری بیع نئی بیع ہے۔ پہلی سے احکام کو ختم کرنے والی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شراء ثانی سے پہلے اس بات کا احتمال تھا کہ مشتری کسی عیب پر مطلع ہوجائے تو اس کو بائع پر واپس کردے سو وہ نفع ہی ساقط ہوجائے جو بائع نے اس سے کمایا ہے۔ پھر جب نے بائع نے اس کو دوسری مرتبہ خرید لیا تو یہ نفع پکا ہوگا تو مشتری ثانی کے لیے اس بات میں شبہ ہوگیا کہ نفع مبیع کی وجہ سے حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا یہ بیع ثانی، پہلی بیع سے احکام کو ختم کرنے والی نہیں ہوگی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ فان اشترى ...... سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کوئی شئی خریدے اور اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے، پھر اس کو دوبارہ خریدے تو اب اس شئی کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا کیا حکم ہے؟

صورت مسئلہ:

امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کی صورت یہ بیان کی ہے کہ ایک شخص نے کوئی شئی دس دراہم کے بدلے خریدی اور اس پر قبضہ کیا پھر اس نے وہ شئی پندرہ درہم کے بدلے کسی کو فروخت کردی پھر جب مشتری نے اس پر قبضہ کرلیا تو بائع نے اس سے دوبارہ دس کے بدلے خرید لی تو اب اگر یہ بائع اس شئی کو دوبارہ مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنا چاہے تو یہ کہے گا کہ مجھے پانچ درہم کی پڑی ہے یہ وہ صورت ہے کہ اس میں نفع نے سارے ثمن کو نہیں گھیرا کیوں کہ سارا ثمن دس درہم تھا اور نفع پانچ درہم لیا تھا اور دوسری صورت یہ ہے کہ نفع سارے ثمن کو گھیر لے جیسے ایک شخص نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی اور اس کو بیس کے بدلے فروخت کردیا اس کے بعد دوبارہ اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو اب یہ اس شئی کو مرابحہ کے ساتھ بالکل نہیں فروخت کرسکتا۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور یہ دونوں صورتیں (کہ پہلی صورت میں پانچ کے بدلے اور دوسری میں بالکل مرابحہ نہ کرنا) اس وقت ہیں جب بائع اس شئی کو دوسری مرتبہ فروخت کرتے ہوئے اس بات کو بیان نہ کرے بہر حال اگر بائع نے اس کو ساری بات بتائی کہ میں نے دس کے بدلے لی پھر میں نے پندرہ کے بدلے فروخت کی پھر دوبارہ میں نے اس سے دس کے بدلے لی ہے اور اب میں تجھے مرابحہ پر فروخت کرتا ہوں تو اب دونوں صورت میں دس کے بدلے مرابحہ کرسکتا ہے۔　　　[فتح القدیر]

اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں (نفع نے ثمن کو نہ گھیرا ہو یا گھیر لیا ہو) دس کے بدلے ہی مرابحہ کرے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بائع نے جب دوسری مرتبہ دوبارہ اس مشتری سے شئی کو خریدا تو یہ دوسری بیع الگ ہے اور پہلی بیع کے احکام کو ختم کرنے والی ہے یعنی دوسری بیع کا پہلی بیع سے کوئی تعلق نہیں ہے لہٰذا دوسری بیع میں ماقبل والی بیع سے ہونے والا نفع داخل نہ ہوگا کہ بائع جب دوبارہ اس کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرے تو اتنا کم کرے بلکہ دونوں الگ الگ بیعیں ہیں اسی وجہ سے اگر پہلی بیع میں خیار ہو تو دوسری میں خیار نہ ہوگا کہ پہلی الگ ہے اور دوسری الگ ہے اور اسی وجہ سے پہلی بیع میں جب شفیع اپنے شفعہ سے دستبردار ہو تو دوسری بیع ہونے کے وقت اس کو دوبارہ شفعہ کا اختیار ملے گا تو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ پہلی بیع الگ ہے اور دوسری بیع الگ ہے تو بائع بھی دوسری مرتبہ مرابحہ کے ساتھ فروخت کرتے وقت یہی کہے گا کہ مجھے دس کی پڑی ہے اس لیے کہ دوسری بیع دس کے بدلے ہی ہوئی ہے۔　　　[فتح القدیر، کفایہ]

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب بائع نے پہلی مرتبہ پندرہ درہم کے بدلے اس شئی کو فروخت کیا تو اب اس بیع میں احتمال تھا کہ مشتری اس شئی میں کوئی عیب پائے اور اس کو دوبارہ واپس کردے تو جو نفع بائع کو حاصل ہوا ہے وہ ختم ہوجائے تو جب پہلی بیع میں یہ احتمال تھا لہٰذا بائع نے جب دوبارہ اس شئی کو مشتری سے دس کے بدلے خرید لیا تو بائع کا پہلی بیع سے ہونے والا نفع پکا ہوگیا اب اس نفع کے ختم ہونے کا احتمال نہیں رہا تو جب یہ احتمال دوسری بیع سے ختم ہوا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ دوسری بیع پہلی بیع کے حکم کو اچھی طرح ثابت کررہی ہے کہ اس کے احتمال کو ختم کردیا تو یہ بیع ثانی پہلی بیع سے الگ نہیں ہے اور یہ بات کہ اس بیع ثانی کی وجہ سے بیع اول سے حاصل ہونے والا نفع پختہ ہوگیا تو اس کی وجہ سے یہ شبہہ ہوگیا کہ نفع مبیع کی وجہ سے حاصل ہوا ہے، وہ اس طرح کہ پہلی صورت (کہ پندرہ کی فروخت کرکے دس کے بدلے لی) تو جب یہ بیع ثانی بیع اول کے نفع کو پختہ کررہی ہے تو اس طرح ہوگیا کہ بائع نے جب مشتری سے دوبارہ اس شئی کو دس کے بدلے خریدا تو گویا اس نے دس کے بدلے وہ شئی اور پانچ درہم خرید لیے تو پانچ درہم ان پانچ کے بدلے ہوگئے جو بائع مشتری کو دس درہم دے رہا ہے اور دس میں سے جو پانچ باقی بچے اس کے بدلے بائع کو کپڑا حاصل ہوا ہے۔ لہٰذا اس بات میں شبہہ ہوگیا کہ بائع کو جو پانچ نفع حاصل ہوا ہے وہ مبیع کی وجہ سے ہوا کہ اس نے مبیع دس کی دی اور

پانچ کی لے لی تو جب یہ شبہہ ہو گیا تو بائع جب دوبارہ مرابحہ کرے گا تو ان سے یہ کہے گا کہ مجھے پانچ کی پڑی ہے اسی طرح دوسری صورت (جب بیس کی فروخت اور دس کی خریدی) میں یہ بات ہے کہ گویا بائع نے دس درہم کے بدلے وہ شئی اور دس درہم دونوں خرید لیے ہیں تو دس درہم جو بائع نے دیے یہ ان دس درہم کے بدلے ہوئے جو بائع نے مشتری سے پہلی بیع میں لیے تھے۔ لہٰذا مبیع بلاعوض کے بائع کو حاصل ہوئی تو اب اس پر مرابحہ نہیں کرسکتا کیوں کہ اس میں سود کا شبہہ ہے اور شبہہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ لہٰذا پہلی صورت میں پانچ کے بدلے مرابحہ کرے گا اور دوسری صورت میں بالکل مرابحہ نہیں کرے گا۔ [بنایہ، عنایہ]

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح کہا ہے۔ [شامی: ج ۵/ ۱۳۸، بحر الرائق: ج ۷/ ص ۱۸۵]

فوائد وقیود:

شارح رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا ''اذا اشترى بعشرة'' کہ ایک شخص نے دس کے بدلے کوئی شئی خریدی۔ لہٰذا اگر کسی کو کوئی شئی ہبہ کی گئی پھر اس نے پندرہ کے بدلے فروخت کی اور دوبارہ اس کو دس کے بدلے لے لیا تو اب یہ دس پر مرابحہ کرسکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ''اذا اشترى بعشرة'' کی قید احترازی ہے اور مصنف رحمہ اللہ نے ''بعد بيع بربح'' کی قید لگائی۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ایک شئی کو دس کے بدلے لے کر اجرت پر دیا اور اس سے دس روپے کرایہ حاصل کیا اس کے بعد اگر مرابحہ کرنا چاہیے تو دس کے بدلے کرسکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ''بعد بيع بربح'' کی قید احترازی ہے۔
[بحر الرائق]

و رابع سيدٌ شرىٰ من ماذونه المحيط دينهٗ برقبتهٖ على ما شرىٰ بائعهٗ۔ اذا اشترىٰ العبد المأذون المحيط دينهٗ برقبتهٖ ثوبا بعشرة، فباعهٗ من مولاه بخمسة عشر، فالمولىٰ ان باعهٗ مرابحة يقول: قام على بعشرة۔ كمأذون شرىٰ من سيدهٖ۔ اى اذا اشترىٰ المولىٰ بعشرة، ثم باعهٗ من مأْذون المحيط دينهٗ برقبتهٖ بخمسة عشر، فالمأذون ان باعهٗ مرابحة يقول: قام على بعشرة لانه بيع المولىٰ من عبده المأْذون و شراؤهٗ منه اعتبر عدما في حق المرابحة، لثبوتهٖ مع المنافى۔ و انما قال: "المحيطُ دينهٗ برقبتهٖ" لانه حينئذٍ يكون للعبد المأذون ملكٌ، اما المأْذون الذى لا دين عليه فلا ملك لهٗ، فلا شبهة فى ان البيع الثانى لا اعتبار لهٗ، اما اذا كان عليه دينٌ محيطٌ فحنيئذٍ يكون البيع الثانى بيعاً، و مع ذالك لا اعتبار لهٗ فى حق المرابحة، فيثبت الحكم بالطريق الاولىٰ فيما لا دين عليه۔ و رب المال على ما شراه مضاربهٗ بالنصف اولا و نصف ما ربح بشرائهٖ ثانيا منه۔ اى اشترىٰ المضارب بالنصف ثوباً بعشرة، و باعهٗ من رب المال بخمسة عشرة، فالثوب قام على رب المال بِاثْنَىْ عشر و نصف۔

ترجمہ:

اور وہ سردار جس نے اپنے اس ماذون سے خریدا جس کی گردن کو اس کے دین نے گھیرا ہوا ہے یہ مرابحہ اس پر کرے گا جس پر اس کے بائع نے خریدا ہے جب ماذون غلام نے جس کے دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے کوئی شئی دس کے بدلے خریدی پھر اس نے وہ شئی اپنے مولیٰ کو پندرہ کے بدلے فروخت کردی تو مولیٰ اگر اس کو مرابحہ پر فروخت کرے گا تو وہ کہے گا کہ مجھے دس کے بدلے پڑی ہے جیسا کہ وہ ماذون جو اپنے سردار سے خریدے یعنی جب مولیٰ نے دس کے بدلے خریدا پھر اس شئی کو اس ماذون کو جس کے دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے، پندرہ کے بدلے فروخت کردیا تو ماذون اگر اس کو مرابحہ پر فروخت کرے گا تو کہے گا کہ ''مجھے دس کے بدلے پڑی ہے اس لیے کہ مولیٰ کا اپنے ماذون غلام کو بیچنا اور مولیٰ کا اس سے خریدنا مرابحہ کے حق میں ''عدم شمار ہوتا ہے بیع کے منافی کے ساتھ ثابت ہونے کی وجہ سے اور سوائے اس کے نہیں کہ ماتن نے

''المحیط دینه برقبیه'' کہا اس لیے کہ اس وقت عبد ماذون کے لیے ملک ثابت ہوگی۔ بہر حال وہ ماذون جس پر کوئی دین نہیں ہے تو اس کے لیے ملک بھی نہیں ہے تو اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ بیع ثانی کا کوئی اعتبار نہیں ہے بہر حال جب اس پر دین محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہوگی اور اس کے باوجود اس بیع کا مرابحہ کے حق میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ لہٰذا حکم بطریق اولیٰ اس صورت میں ثابت ہو گیا جس صورت میں ماذون پر دین نہیں ہے اور رب المال بیع مرابحہ اس پر کرے گا جس پر اس کے مضارب بالنصف نے اس کو خریدا اولاً اور اس نفع کے نصف پر جو مضارب نے دوسری مرتبہ اس سے خریدنے کی وجہ سے حاصل کیا یعنی مضارب بالنصف نے کپڑا دس کے بدلے خریدا اور اس کپڑے کو رب المال کے ہاتھ پندرہ کے بدلے فروخت کر دیا تو کپڑا رب المال کو ساڑھے بارہ کے بدلے پڑا ہے۔

تشریح:

و رابح سید...... مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہے۔ لہٰذا اسی وجہ سے مولیٰ اپنے عبد ماذون سے یا عبد ماذون اپنے مولیٰ سے کوئی شئی خریدے تو اس شئی کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنے کا طریقہ بیان کر رہے ہیں۔

پہلی صورت مصنف رحمہ اللہ نے یہ بیان کی کہ اس عبد ماذون نے کہ دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے یعنی جو دین اس کے ذمے ہے، وہ اس کی قیمت سے زیادہ ہے، کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی پھر اس غلام سے اس کے مولیٰ نے پندرہ کے بدلے خرید لی تو مولیٰ جب اس شئی کو آگے مرابحہ پر فروخت کرے گا تو یہ کہے گا کہ مجھے دس درہم کی پڑی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے کوئی شئی دس درہم کے بدلے خریدی، پھر اس سے اس کے ''عبد ماذون محیط برقبه دین'' نے وہ شئی پندرہ کے بدلے خرید لی تو اب یہ غلام اگر اس شئی کو مرابحہ پر فروخت کرے گا تو یہ کہے گا کہ مجھے دس کی پڑی ہے۔

ان دونوں صورتوں میں مرابحہ ثمن اول پر ہو رہا ہے، اس کی وجہ ''لان المولیٰ من......'' سے شارح رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ مولیٰ کا اپنے غلام کو فروخت کرنا اور اس سے خریدنا بیع مرابحہ کے حق میں نہ ہونے کی طرح ہے، اس لیے کہ مولیٰ کی بیع منافی کے ساتھ ثابت ہوئی ہے، منافی کا مطلب یہ ہے کہ غلام بھی مولیٰ کی ملک ہے تو جب غلام مولیٰ کی ملک ہے تو مولیٰ کا اس سے بیع وشراء کرنا گویا اپنی ہی ملک میں بیع وشراء کرنا ہے اور اپنے آپ سے بیع وشراء کرنا باطل ہے۔ لہٰذا اس بیع وشراء میں جائز نہ ہونے کا شبہہ آ گیا تو جب اس دوسری بیع میں عدم جواز کا شبہہ ہے اور مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہوتی ہے اور شبہہ کی مرابحہ میں گنجائش نہیں ہے۔ لہٰذا مرابحہ کے حق میں تو دوسری بیع بالکل نہیں ہوتی بلکہ پہلی بیع (یعنی غلام نے جو دس کے بدلے شئی کو لیا) پر ہی مرابحہ ہوگا۔ [فتح، بنایہ]

فوائد وقیود:

و انما قال المحیط...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور ''المحیط دینه برقبته'' کی قید کا فائدہ بیان کر رہے ہیں ''المحیط دینه برقبته'' کا مطلب یہ ہے کہ اگر بالفرض ایک غلام کی قیمت ایک ہزار روپے ہے اور اس کے ذمے ایک ہزار قرض ہو گیا ہے تو اس دین نے اس کی گردن کو گھیرا ہوا ہے تو جب ایسا غلام ہے تو اس کے لیے ملک ثابت ہوتی ہے اس لیے کہ وہ ایک وجہ سے مولیٰ کی ملک ہے اور ایک وجہ سے قرض خواہوں کی ملک ہے تو جب مولیٰ اپنے اس غلام سے خریدے جس کے دین نے اس کی قیمت کو گھیرا ہوا ہے تو اس مولیٰ کے لیے اس بیع پر مرابحہ کرنا ناجائز ہے تو اگر غلام ایسا ہو کہ جس پر بالکل دین نہ ہو تو اس وقت تو مولیٰ بدرجہ اولیٰ مرابحہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ یہ غلام من کل وجہ اس مولیٰ کا ہے۔ یہاں تو دوسری بیع بالکل ہوئی نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح تو ایک شئی اپنے آپ سے خریدے گا اور یہ باطل ہے اور جب اس غلام پر دین ہو تو اس وقت اس کی غلام کی ملک ہونے کی وجہ سے دوسری بیع بیع تو شمار ہوگی، لیکن مرابحہ کے حق میں اس کا نہ ہونا شمار ہوگا تو متن میں یہ قید اس لیے لگائی

تاکہ یہ حکم اس غلام کے علاوہ میں بطریق اولیٰ ثابت ہو جائے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ قید احترازی نہیں ہے۔

فان اعورَّتِ المبيعة او وطيتُ ثيبا رابح بلا بيان۔ اى لا يجب عليه ان يقول: انى اشتريتها سليمة فاعورَّتُ فى يدىً، و عند ابى يوسف و الشافعى رحمهما الله تعالىٰ لزمهٗ بيان هذا، لانه لا شك انه ينقص الثمن بالاعورارِ، و قيل ان الاوصاف لا يقابلها شئ من الثمن، معناهٗ ان الاوصاف لا يكون لها حصه معلومة من الثمن، لا ان الثمن لا يزيد بسبب الوصف و لا ينقص بفواته، على ان هذا البيع مبنىٌّ على الامانة، فالاحتياطات السابقة لا تناسب هذا، لكنا نجيب بانه لم يات من البائع غرورٌ، فانهٗ صادق فى قولهٖ "قامت على بكذا" لكن المشترى اغتر بحماقتهٖ فعليه ان يسئلهٗ انك اشتريتَ بكذا سليمة او معورة، فيبين له الحال، فاذا قصر فى ذالك لا يجب على البائع كشف حال لم يسئل عنها۔ و ان فقئتُ او وطئتُ بكرا لزمهٗ بيانهٗ، و قرض فار و حرق نار لثوب المشترى كالا ولىٰ، و تكسرهٗ بنشرهٖ و طيهٖ كالثانية۔ و من اشترىٰ بنساء و رابح بلا بيان خير مشريه۔ فان اتلفهٗ ثم علم لزمهٗ كل ثمنهٖ، و كذا التولية، فان ولىٰ بما قام عليه، و لم يعلم مشتريه قدره فسد البيع، و ان علم فى المجلس خير۔

ترجمہ:

پھر اگر مبیعہ کانی ہو جائے یا ثیبہ سے وطی کی گئی تو بغیر بیان کے مرابحہ کرے گا یعنی اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں نے اس کو صحیح خریدا تھا، پھر یہ میرے قبضے میں کانی ہو گئی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا بیان لازم ہے اس لیے کہ اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ثمن کانا ہونے سے کم ہوتا ہے اور جو کہا گیا کہ اوصاف ان کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی اس کا مطلب یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن میں سے کوئی معلوم حصہ نہیں ہوتا یہ مطلب نہیں کہ ثمن وصف کے سبب سے زیادہ نہیں ہوتا اور وصف کے فوت ہو جانے سے کم نہیں ہوتا اس بنا پر کہ یہ بیع امانت پر مبنی ہے۔ لہٰذا گزشتہ احتیاط اس کے مناسب نہیں ہیں، لیکن ہم نے جواب اس طور پر دیا کہ دھوکہ بائع کی جانب سے نہیں آیا کیوں کہ بائع اپنی اس بات میں کہ مجھے اتنے کی پڑی ہے۔ سچا ہے، لیکن مشتری نے اپنی حماقت کی وجہ سے دھوکہ کھایا ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ بائع سے پوچھے کہ تو نے اتنے کی صحیح خریدی تھی یا کانی خریدی تھی تو بائع حال بیان کر دے گا تو جب مشتری اس میں ناقص ہے تو بائع کے ذمہ اس حال کو کھولنا نہیں ہے جس کے بارے میں اس سے پوچھا نہیں گیا اور اگر باندی کی آنکھ نکال دی یا باکرہ سے وطی کی گئی تو اس کا بیان لازم ہے اور چوہے کا کترنا اور آگ کا خریدے ہوئے کپڑے کو جلا دینا پہلے کی طرح ہے اور کپڑے کا پھٹنا اس کے لپٹنے اور کھولنے کی وجہ سے یہ دوسرے کی طرح ہے اور جس نے ادھار کے ساتھ خریدا اور بلا بیان کے مرابحہ کیا تو اس کے مشتری کو اختیار دیا جائے گا، پھر اگر مشتری نے کپڑے کو ضائع کر دیا پھر اس نے جانا تو اس کو سارا ثمن لازم ہے اور اسی طرح تولیہ پھر اگر ایک شخص نے تولیہ کیا اس مال پر جس مال پر اس کو پڑی ہے اور اس کو مشتری نہیں جانتا اس کو کتنے کی پڑی ہے تو بیع فاسد ہوگی اگر مجلس میں جان لے تو اس کو اختیار ہوگا۔

تشریح:

فان اعورت ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی شخص نے باندی خریدی پھر وہ آسمانی آفت یا کسی اور وجہ سے کانی ہو گئی یا پھر باندی ثیبہ تھی پھر اس سے وطی کر لی اس سے مراد وہ وطی ہے جو ثیبہ کو نقصان نہ دے بہر حال اگر وہ وطی ثیبہ کو نقصان دے تو اس کا بیان کرنا لازم ہے تو ان دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت ہوئی اب یہ شخص اس باندی کو مرابحہ کے ساتھ فروخت کرنا چاہتا ہے تو بلا بیان کے مرابحہ کرے گا یعنی اس پر واجب نہیں ہے کہ وہ فروخت کرتے وقت بتائے کہ میں نے صحیح و سالم لی تھی پھر یہ کانی ہو گئی اور واجب نہ ہونے سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ اس کا بیان کر دینا اولیٰ اور بہتر ہے اور بیان نہ کرنے سے مراد یہ بات بیان نہ کرنا ہے۔ لہٰذا عیب کو بیان کرنا ضروری ہے کہ اس کو بتائے کہ یہ کانی

ہے ورنہ یہ دھوکے باز ہوگا۔ یہ طرفین کا مذہب ہے۔ بہر حال امام ابو یوسف رحمہ اللہ وشافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بائع پر یہ بات بیان کرنا لازم ہے کیوں کہ کانا ہونے کی وجہ سے ثمن کم ہوتا ہے۔لہٰذا بائع مشتری کو بتائے کہ یہ میرے پاس کانی ہوئی ہے۔

امام ابو یوسف وشافعی رحمہما اللہ کے مذہب پر اشکال:

ان حضرات کے مذہب پر یہ اشکال ہوگا کہ آنکھ کا ہونا ایک وصف ہے اور وصف کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی۔لہٰذا آپ نے یہ بات کیسے کہہ دی کہ کانے ہونے کی وجہ سے ثمن میں کمی آ گئی ہے۔

جواب:

معناہ ...... شارح رحمہ اللہ نے اس اشکال کا رد اس طرح کیا کہ یہ قاعدہ کہ وصف کے مقابل ثمن میں سے کوئی شئی نہیں ہوئی اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو آپ سمجھے ہیں بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن سے کوئی مقرر حصہ نہیں ہوتا جیسے بالفرض ایک باندی ہزار کی ہو تو اس کا مطلب یہ لیں کہ سو روپے کی آنکھ ہے، سو روپے کا ناک ہے وغیرہ اور جو مطلب آپ نے لیا ہے کہ وصف کے مقابل ثمن سے کوئی شئی نہیں ہوتی۔لہٰذا اس کی وجہ سے نہ تو ثمن میں زیادتی ہو اور نہ اس کی وجہ سے ثمن میں کمی ہو۔

علی ان ھذا ...... سے ان حضرات کی دلیل ہے کہ بیان کرنا اس لیے لازم ہے کہ بیع مرابحہ کی بنیاد امانت پر ہوتی ہے تو اگر بیان نہ کرے تو یہ خیانت ہوگی کہ اس نے صحیح شئی لی اور اس کو عیب دار فروخت کیا لہٰذا جو احتیاط طرفین کر رہے ہیں یہ مرابحہ کے مناسب نہیں ہے۔

لکنا نجیب ...... سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ طرفین کی دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ بائع پر اس کا بیان اس لیے واجب نہیں ہے کہ بائع مشتری کو دھوکہ نہیں دے رہا بلکہ مشتری اپنی بیوقوفی کی وجہ سے دھوکہ کھا رہا ہے، مشتری کو چاہیے کہ بائع سے معلوم کرے کہ تو نے اس باندی کو کانی ہونے کی حالت میں لیا ہے یا صحیح لیا ہے تو جب مشتری اس سے اس بارے میں پوچھ نہیں رہا تو بائع کے ذمہ بھی اس شئی کو کھولنا نہیں ہے جس کے بارے میں اس سے سوال نہیں کیا گیا۔لہٰذا بائع بیان نہ کرنے کی وجہ سے دھوکہ نہیں دے رہا۔

اور اگر مشتری نے خود اس کی آنکھ پھوڑ دی یا باکرہ سے وطی کر لی تو چوں کہ یہ عیب مشتری نے خود ڈالا ہے اس لیے کہ اس کے ذمے ہے کہ اس کو بیان کرے ورنہ مرابحہ میں خیانت ہوگی اسی طرح اگر چوہے نے کپڑا کتر دیا یا آگ نے کپڑا جلا دیا تو اب بائع کے ذمے اس کا بیان نہیں ہے اور اگر کپڑا کھولنے اور بند کرنے سے پھٹتا ہے تو اس کا بیان بائع کے ذمے ہے۔

راجح قول:

یہ بات جاننی چاہیے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں بلا بیان کے مرابحہ نہیں کرے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کو فقہاء نے ترجیح دی ہے۔ [بحر، فتح]

و من اشتری ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی شئی ادھار خریدی اور مرابحہ کرتے وقت مشتری کو یہ نہ بتایا کہ میں نے یہ شئی ادھار لی تھی تو جب مشتری کو یہ بات معلوم ہوئی تو اس کو اختیار ہوگا خواہ پورے ثمن کے بدلے لے لے یا واپس کر دے اس لیے کہ ادھار میں شئی مہنگی ملتی ہے سو جب بائع نے اس کو ادھار لیا ہے تو اس کو یہ شئی مہنگی ملی ہوگی۔لہٰذا مشتری کو بھی اس نے مہنگی دی اس وجہ سے مشتری کو اختیار ہوگا یہ اختیار اس وقت ہے جب وہ شئی مشتری کے پاس موجود ہو اگر مشتری نے اس کو ضائع کر دیا اس کے بعد مشتری کو اس بات کا علم ہوا تو اس وقت مشتری کو اس شئی کا سارا ثمن لازم ہوگا۔

راجح قول:

فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ نے فرماتے ہیں کہ فتویٰ اس پر ہے کہ شئی کے ہلاک ہونے کے بعد مشتری کو نقد اور ادھار کے درمیان جو فرق آئے اس کا بائع سے رجوع کرے گا۔ [درمختار: ص۱۴۲، ج۵ وغیرہ من کتب الفقہ]

فصل

لم یجز بیع مشری قبل قبضہٖ الا فی العقار۔ و الفرق بینهما ان نهیٰ النبی علیه السلام عن بیع ما لم یقبض معللٌ بان فیه غرر انفساخ العقد علی تقدیر الهلاك، و الهلاك فی العقار نادرٌ۔ و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یجوز فی العقار ایضا، عملاً باطلاق النهی۔ و من شریٰ کیلیا کیلاً۔ ای بشرط الکیل۔ لم بیعهٗ و لم یأکلهٗ حتیٰ یکیلهٗ۔ فانه علیه السلام نهیٰ عن بیع الطعام حتی یجریٰ فیه صاعان: صاع البائع و صاع المشتری و شرط کیل البائع بعد بیعهٖ بحضرة المشتری۔ حتی ان کالهٗ البائع قبل البیع لا اعتبار لهٗ، و ان کان بحضرۃ المشتری، و کذا ان کالهٗ بعد البیع بغیبة المشتری۔ و کفیٰ بهٖ فی الصحیح۔ ان کان البائع بعد البیع بحضرة المشتری فهٰذا کاف، و لا یشترط ان یکیل المشتری بعد ذالك و محمل الحدیث المذکور ما اذا اجتمع الصفقتان بشرط الکیل، علی ما سیأتِیُ فی باب السلم، و هو ما اذا اسلم فی کر بر، فلما حل الاجل اشتری المسلم الیه من رجل کرا، و امر رب السلم ان یقبضهٗ لهٗ ثم یقبضه لنفسهٖ، فاکتالهٗ له، ثم اکتالهٗ لنفسهٖ جاز۔ و کذا ما یوزن او یعد۔ ای لایبیعهٗ و لا یأکلهٗ حتی یزنهٗ او یعده ثانیا، و یکفی ان وزنهٗ او عدهٗ بعد البیع بحضرة المشتری۔ لا ما یذرع۔ ای لا یشترط ما ذکر فی المذروعات۔

ترجمہ:

خریدی ہوئی شئی کو قبضے سے قبل فروخت کرنا ناجائز ہے مگر جائیداد میں اور فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شئی کی بیع سے منع فرمایا ہے جس پر قبضہ نہ کیا ہو علت اس طور پر بیان کی گئی کہ اس میں ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہے اور ہلاک ہونا جائیداد میں نادر ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائیداد میں بھی ناجائز ہے۔ نہی کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے اور جس نے کیلی شئی کو کیل کر کے خریدا یعنی کیل کی شرط کے ساتھ خریدا تو اس کو نہ فروخت کرے اور نہ اس کو کھائے یہاں تک اس کو کیل کرے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اناج کی بیع سے منع فرمایا یہاں تک کہ اس میں دو صاع جاری ہو جائیں ایک بائع کا صاع اور مشتری کا صاع اور بائع کے کیل کی شرط شئی کو فروخت کرنے کے بعد مشتری کی موجودگی میں ہے۔ لہٰذا اگر بائع نے اس کو بیع سے قبل کیل کیا تو اس کو اعتبار نہیں اگر چہ مشتری کی موجودگی میں ہو اور اسی طرح اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی غیر موجودگی میں اس کو کیل کیا اور اس کو کافی ہو جائے گا صحیح قول میں اگر بائع نے بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں کیل کیا تو یہ کافی ہوگا اور شرط نہیں ہے کہ مشتری اس کے بعد کیل کرے اور حدیث مذکور کا محمل وہ مسئلہ ہے جب دو صفقے جمع ہو جائیں کیل کی شرط کے ساتھ جیسا کہ باب السلم میں عنقریب آئے گا اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں سلم کیا، پھر جب مدت حلول کر گئی تو مسلم الیہ نے کسی آدمی سے ایک کر خریدا اور رب السلم کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے قبضہ کرے، پھر اپنے لیے قبضہ کرے پھر رب السلم نے اس کو کیل کیا پھر اپنے لیے کیل کیا تو جائز ہے اور اسی طرح وہ شئی جو وزن کی جاتی ہے اور جو شمار کی جاتی ہے یعنی نہ اس شئی کو فروخت کرے اور نہ اس کو کھائے یہاں تک کہ اس کو وزن کرے یا اس کو دوسری مرتبہ شمار کرے اور کافی ہوگا اگر اس نے اس کو وزن کیا یا اس کو شمار کیا بیع کے بعد

مشتری کی موجودگی میں نہ کہ وہ شئی جو ناپی جاتی ہے یعنی مذروعات میں یہ شرط نہیں جو ذکر کیا گیا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس فصل میں مبیع وثمن میں قبضے سے قبل تصرف کرنے کا بیان فرمارہے ہیں۔ ولم یجز مشتری ...... مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں دو مسئلے ذکر کیے۔ (۱) منقولی شئی کی بیع قبضے سے قبل ناجائز۔ (۲) غیر منقولی شئی کی بیع قبضے سے قبل جائز، پہلے یہ بات جاننی چاہیے کہ قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے اس کے بارے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو لشکر کا امیر بنایا تو ان کو چار اشیاء سے منع فرمایا۔ ان میں سے ایک اس شئی کی بیع ہے جس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ [کفایہ]

اب جن اشیاء کی بیع ہوتی ہے وہ دو قسم کی ہیں۔ منقولی۔ غیر منقولی۔ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک اس حدیث کے تحت صرف منقولی شئی کی بیع داخل ہے۔ غیر منقولی شئی اس میں داخل نہیں ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبضے سے قبل فروخت کرنے سے اس لیے منع فرمایا کہ ہوسکتا ہے کہ اس کے قبضے سے قبل وہ شئی ہلاک ہوجائے تو عقد فسخ ہوجائے گا تو جب عقد فسخ ہوگیا تو اب یہ کسی کی شئی کو فروخت کررہا ہے یعنی جب شئی قبضے سے قبل ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ ہوجائے گی اور دوبارہ پرانے بائع کی ملک میں داخل ہوجائے گی تو اب یہ مشتری غیر کی ملک کو فروخت کررہا ہے اور جب مشتری نے مبیع پر قبضہ کرلیا تو بیع پوری ہوگئی تو اب یہ اپنی شئی کو فروخت کررہا ہے۔ لہٰذا قبضے سے قبل دونوں احتمال ہیں کہ اگر بیع قبضے کی وجہ سے پوری ہوگی تو اپنی شئی کو فروخت کررہا ہے اور اگر بیع فسخ ہوگئی تو یہ غیر کی ملک کو فروخت کررہا ہے۔ لہٰذا اسی احتمال کی وجہ سے حدیث میں قبضے سے قبل بیع ممنوع ہے کیوں کہ عقد کے فسخ ہونے کا ڈر ہے۔ [کفایہ، بحرالرائق]

تو شیخین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ حدیث کی جو علت بیان کی گئی ہے یہ صرف منقولی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ بہرحال غیر منقولی اشیاء جیسے زمین تو اس میں ہلاک ہونے کا ڈر نہیں ہے۔ لہٰذا عقد کے فسخ ہونے کا احتمال بھی نہیں ہے جب عقد کے فسخ ہونے کا احتمال نہیں ہے تو اس کی بیع قبضے سے قبل جائز ہے۔ عقار کی بیع قبضے سے قبل اس وقت جائز ہے جب ہلاک ہونے کا ڈر بھی نہ ہو اگر ہلاک ہونے کا ڈر ہو جیسے زمین، سمندر یا دریا کے کنارے پر ہو تو اس وقت قبضے سے قبل بیع ناجائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حدیث میں منقولی اور غیر منقولی دونوں داخل ہیں اس لیے کہ حدیث مطلق ہے اور مطلق ان دونوں کو شامل ہے۔

راجح قول:

راجح قول شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا ہے۔ [اللباب: ج ۱/ص ۲۲۰، ھدایہ: ج ۳/ص ۷۴، تالیفات رشیدہ: ص ۹۴۰۲]

لہٰذا زمین کی بیع قبضے سے قبل جائز ہے۔

و من شری ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص نے کوئی کیلی شئی کیل کے اعتبار سے خریدی تو اب یہ نہ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے یہاں تک دوبارہ اس کو کیل کرے کیوں کہ حضور علیہ السلام نے اناج کی بیع سے روکا جب تک اس میں بائع و مشتری دونوں کے کیل جاری نہ ہوجائیں اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) ایک شخص نے کیلی شئی کیل کے اعتبار سے خریدی اور کیل کے اعتبار سے فروخت کردی تو اب مشتری کے لیے کیل کرنا ضروری ہے۔ متن میں یہی صورت ہے۔ (۲) ایک شخص نے کیلی شئی اٹکل کے اعتبار سے لی اور اٹکل کے اعتبار سے ہی فروخت کردی تو اب مشتری کے ذمے کیل نہیں ہے۔ (۳) ایک شخص نے کیلی شئی کیل کے اعتبار سے لی اور اٹکل کے اعتبار سے فروخت کی تو اب مشتری کے ذمے کیل نہیں ہے۔ (۴) ایک شخص نے کیلی شئی اٹکل کے اعتبار سے لی اور کیل کے اعتبار سے فروخت کی تو اب مشتری کے ذمے کیل ہے۔ [عنایہ]

و شرط کیل البائع ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ بائع بھی کیل کرے گا اس کی شرط یہ ہے کہ یہ کیل بیع کے بعد اور مشتری کی موجودگی میں ہونا چاہیے لہٰذا اگر بائع نے بیع سے قبل ہی شئی کو کیل کیا ہوا تھا تو جب مشتری خریدنے آیا تو دوبارہ کیل کرنا ہوگا اس پہلے کیل کا اعتبار نہیں ہے اگرچہ مشتری پہلے سے وہاں موجود تھا یعنی بیع سے قبل جب بائع نے کیل کیا تو مشتری وہاں موجود تھا پھر بھی اس کیل کا اعتبار نہیں ہے بلکہ دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے اور اسی طرح اگر بائع نے بیع کے بعد اور مشتری کی غیر موجودگی میں کیل کیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے بلکہ دوبارہ کیل کرنا ضروری ہے۔

و کفی به الصحیح ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ بائع کے کیل کی شرط یہ ہے کہ بیع کے بعد اور مشتری کی موجودگی میں ہو، یہ بات جو اوپر گزری کہ اگر بائع نے کیل کیا تو پھر مشتری کو کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے صحیح بات یہی ہے تو جب یہ بات صحیح ہے تو معلوم ہوا کہ بائع و مشتری دونوں کا کیل شرط نہیں ہے بلکہ صرف بائع کا کیل مشتری کے لیے بھی کافی ہو جائے گا تو یہ بات حدیث کے مخالف ہو جائے گی کہ حدیث میں مذکور ہوا ہے کہ دونوں کے لیے کیل ضروری ہے تو اس کا جواب شارح رحمہ اللہ ''و محمل الحدیث'' سے دے رہے ہیں کہ حدیث کو سلم کی صورت پر محمول کریں گے وہ صورت یہ ہے کہ جب ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں سلم کیا اور اس کو ادا کرنے کا وقت آیا تو مسلم الیہ نے رب السلم سے کہا کہ میں نے فلاں شخص سے گندم کا کر خرید لیا ہے تم اس سے جا کر قبضہ کر لو تو اب یہاں دو صاع جاری ہونا ضروری ہیں یعنی اس کر پر قبضہ پہلے بائع کی طرف سے کرے اور پھر اپنی طرف سے کرے تو اس طرح دو کیل جمع ہوں گے۔

و صح التصرف فی الثمن قبل قبضہٖ۔ مثل ان یاخذَ البائع من المشتری عوض الثمن ثوباً۔ و الحط عنه و المزید فیه حال قیام المبیع، لا بعد ھلاکہٖ۔ قولہٗ "حال قیام المبیع" یتعلق بالمزید، فان الزیادة علی الثمن لا یصح بعد ھلاك المبیع، لٰکن الحط یصح۔ و فی المبیع۔ ای صح الزیادة فی المبیع۔ و یتعلق استحقاقہٗ بالجمیع۔ یمکن ان یرادَ بہٖ ان البائع یکون مستحقا لجمیع الثمن من الزائد و المزید علیه، و المشتری یستحق جمیع المبیع من الزائد و المزید علیه، و یمکن ان یراد انہٗ اذا استحق مستحق المبیع او الثمن فالاستحقاق یتعلق بجمیع ما یقابلہٗ من المزید و المزید علیه، فلا یکون الزائد صلة مبتدأةً، کما ھو مذھب زفر و الشافعی رحمھما اللہ تعالیٰ۔ فیراجع و یولی علی الکل انْ زید، و علیٰ ما بقی ان حط۔ فان الزیادة و الحط التحقا باصل العقد۔ و الشفیع یأْخذ بالاقل فی الفصلین۔ ای فی الزیادة علی الثمن و الحط عنه، اما فی الحط فلانہٗ التحق باصل العقد، و اما فی الزیادة فلان حقہٗ تعلق بالثمن الاول، فلا یملك الغیر ابطال حقہٖ الثابت۔

ترجمہ:

اور ثمن میں اس پر قبضے سے پہلے تصرف صحیح ہے جیسا کہ بائع مشتری سے ثمن کے عوض کپڑا لے لے اور ثمن سے کمی کرنا اور ثمن میں زیادتی کرنا درا حالانکہ مبیع قائم ہو نہ کہ مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد، ماتن کا قول ''حال قیام المبیع'' مزید کے ساتھ متعلق ہے کیوں کہ ثمن پر زیادتی مبیع کے ہلاک ہونے کے بعد درست نہیں ہے، لیکن کم کرنا صحیح ہے اور مبیع میں یعنی مبیع میں زیادتی صحیح ہے اور اس کا استحقاق جمیع سے متعلق ہوگا۔ ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ لیا جائے کہ بائع زائد اور مزید علیہ میں سے تمام ثمن کا مستحق ہے اور مشتری زائد اور مزید علیہ میں سے تمام مبیع کا مستحق ہے اور ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ لیا جائے کہ جب کوئی مبیع یا ثمن کا مستحق نکلے گا تو استحقاق تمام سے متعلق ہوگا جو مزید اور مزید علیہ کے مقابل ہے۔ لہٰذا زائد الگ سے کوئی صلہ نہیں ہے جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے۔ لہٰذا وہ مرابحہ و تولیہ تمام پر کرے گا اگر زیادتی کی گئی اور ''ما بقی'' پر کرے گا اگر کمی کی گئی کیوں کہ زیادتی اور کمی اصلِ عقد کے ساتھ مل گئی ہیں اور شفیع دونوں صورتوں میں کم کے بدلے لے گا یعنی ثمن پر زیادتی میں اور

ثمن کی کمی میں۔ بہر حال کم کرنا تو اس لیے ہے کہ وہ اصلِ عقد سے مل گیا اور بہر حال زیادتی میں تو اس لیے کہ اس کا حق ثمن اول کے ساتھ ہے تو غیر اس کے ثابت شدہ حق کے باطل کرنے کا مالک نہیں ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہ فصل ثمن اور مبیع میں قبضے سے قبل تصرف کرنے کے بارے میں لائے ہیں۔ اسی کے تحت مصنف رحمہ اللہ ایک مسئلہ یہ ذکر کررہے ہیں کہ جب تک بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تو اس کے لیے ثمن میں تصرف کرنا جائز ہے مثلاً ثمن پیسے طے ہوئے تھے اور اس نے ان کے بدلے کپڑا لے لیا تو یہ درست ہے، اسی طرح ثمن سے کمی کرنا بھی صحیح ہے کہ ثمن دس روپے طے ہوا تھا پھر اس نے آٹھ روپے دے دیا یا ثمن میں زیادتی کردی جیسے ثمن دس روپے طے ہوا اس نے بارہ روپے دے دیا تو یہ صحیح ہے، لیکن ثمن میں زیادتی کرنے کی ایک شرط ہے وہ یہ کہ مبیع موجود ہو تو پھر ثمن میں زیادتی صحیح ہے اگر مبیع موجود نہ ہو تو ثمن میں زیادتی درست نہیں ہے اسی وجہ سے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ''حال قیام'' زیادتی کے ساتھ متعلق ہے اور جس طرح ثمن میں زیادتی درست ہے اسی طرح مبیع میں بھی زیادتی درست ہے جیسے بیع میں دس کلو گندم دینی طے ہوئی پھر بائع نے بارہ کلو دے دی تو یہ بھی صحیح ہے۔ ''و یتعلق استحقاقه'' سے شارح یہ بتارہے ہیں کہ استحقاق تمام سے متعلق ہوگا اس جملہ کے شارح نے دو مطلب بتائے ہیں۔

پہلا مطلب یہ ہے کہ بائع زائد اور مزید علیہ سارے ثمن کا مستحق ہے یعنی اگر ثمن دس تھا پھر مشتری نے اس کو بارہ دینے طے کیے تو جب تک مشتری بائع کو سارا ثمن نہ دے دے تو اس وقت تک بائع مشتری کو مبیع بھی نہ دے کیوں کہ وہ سارے ثمن کا مستحق ہے اور اسی طرح جب بائع نے مبیع میں زیادتی کی کہ مبیع دس کلو تھی اس نے بارہ کلو دینی طے کی تو جب تک بائع بارہ کلو ساری گندم مشتری کے حوالے نہ کردے اس وقت تک مشتری بھی ثمن اس کے حوالے نہ کرے کیوں کہ وہ ساری مبیع کا مستحق ہے۔　　[عنایہ، البنایہ]

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر مشتری نے دس روپے ثمن کی جگہ بارہ روپے ثمن بائع کو دیا اور مبیع پر، قبضہ کیا، پھر نصف مبیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری اس نصف مبیع کے مقابل جو مزید اور مزید علیہ دونوں کا بائع سے رجوع کرے گا مزید علیہ دس روپے ہے اور مزید دو روپے ہے تو جب نصف مبیع کا مستحق نکلا آیا تو نصف مبیع کے مقابل مزید ایک روپے اور مزید علیہ میں سے پانچ روپے ہیں تو مشتری ان دونوں کا بائع سے رجوع کرے گا اسی طرح بائع نے مبیع میں زیادتی کی اور اس کے ثمن پر قبضہ کرلیا پھر اس ثمن کے نصف کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب بائع مبیع میں سے مزید اور مزید علیہ جو اس کے مقابل ہے اس کا رجوع کرے گا۔

تو اس بات سے یہ واضح ہوگیا کہ جب بائع مبیع میں یا مشتری ثمن میں زیادتی کرے تو وہ زیادتی اصل عقد میں داخل ہوجاتی ہے اسی وجہ سے اس کا مستحق نکلنے کے وقت اس زیادتی میں بھی رجوع کرتے ہیں۔ تو یہ زیادتی الگ نہیں ہے بلکہ عقد میں داخل ہے بخلاف امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے کیوں کہ ان کے نزدیک یہ زیادتی اصل عقد میں داخل نہیں ہے۔

''فیراجع و یولی ...... سے ماتن اسی بات پر تفریع کررہے ہیں کہ جب زیادتی اصل عقد میں داخل ہے تو مرابحہ اور تولیہ سارے ثمن پر ہوگا اور اگر زیادتی اصل عقد میں داخل نہ ہوگی تو صرف پہلی قیمت پر ہی مرابحہ و تولیہ ہوگا ایسے ہی کم کی صورت میں کم پر ہی مرابحہ و تولیہ ہوگا۔

اشکال:

و الشفیع باخذ...... سے ماتن رحمہ اللہ ایک اشکال کا جواب رہے ہیں کہ اشکال یہ ہے کہ آپ نے بتایا کہ مشتری اگر ثمن میں زیادتی کردے تو وہ زیادتی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوتی ہے الگ سے شمار نہیں ہوتی تو جس وقت ایسا ہے تو جب شفیع مشتری پر شفعہ کرے تو اس کو بھی شفعہ میں ثمن کے

ساتھ زیادتی دینی چاہیے حالاں کہ شفیع ایسا نہیں کرتا بلکہ وہ اصل ثمن پر ہی لیتا ہے تو اس سے زیادتی کا الگ ہونا معلوم ہوا۔

جواب:

تو اس کا جواب یہ دیا کہ شفیع دونوں صورتوں (خواہ مشتری ثمن میں زیادتی کرے یا بائع مشتری سے ثمن کم کرے) میں کم کے بدلے ہی لے گا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر ہزار روپے کا فروخت کیا اور مشتری نے اس کو بارہ سو روپے دے دیے تو اب شفیع ہزار کے بدلے ہی لے گا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے گھر ہزار کا فروخت کیا اور مشتری سے نو سو روپے لے لیے تو اب شفیع نو سو کے بدلے ہی لے گا ان دونوں میں شفیع کم کے بدلے اس لیے نہیں لے رہا کہ زیادتی اصل ثمن کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی بلکہ شفیع کم کے بدلے اس لیے لے رہا ہے کہ شفیع کا حق ثمن اول سے متعلق ہے اور وہ ہزار ہے تو جب مشتری نے اس بائع کو دو سو روپے بڑھا کر دیے تو یہ بائع و مشتری دونوں شفیع کے حق کو باطل نہیں کر سکتے اس لیے کہ اس کا حق ہزار روپے پر ہے اور جس صورت میں مشتری سے بائع نے ثمن کم کر دیا تو اس صورت میں تو شفیع کم کے بدلے اس لیے لے رہا ہے کہ اصل عقد اسی پر ہی ہوا ہے۔ [عنایہ]

فلو قال بع عبدك من زيدٍ بألفٍ، على انى ضامنٌ كذا من الثمن سوى الالف، اخذ الالفَ من زيدٍ و الزيادة منهُ، و لو لم يقل "من الثمن" فالالف على زيد، و لا شئ عليه۔ و كل دين اجل الى اجل معلوم صح الا القرض۔ فانهٗ يصير بيع الدراهم بالدراهم نسيئةً، فلا يجوز، لانه يصير ربواً، لان النقد خيرٌ من النسيئةِ۔

ترجمہ:

اگر ایک شخص نے کہا کہ تو اپنا غلام زید کو ہزار کے بدلے اس شرط پر فروخت کر کہ میں ثمن میں سے اتنے کا ضامن ہوں ہزار کے علاوہ تو ہزار زید سے لے اور زیادتی آمر سے لے اور اگر اس نے "من الثمن" کا لفظ نہیں کہا تو ہزار زید کے ذمے ہے اور آمر کے ذمے کچھ نہیں ہے اور ہر وہ دین جس کو ایک مدت متعینہ تک مقرر کیا جائے تو قرض کے علاوہ درست ہے کیوں کہ یہ دراہم کی بیع دراہم کے بدلے ادھار فروخت کرنا ہے سو جائز نہیں ہے اس لیے کہ ربوا ہو جائے گا کیوں کہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔

تشریح:

"و كل دين اجل" سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی ادھار لی تو اب اس نے اس کو ایک مدت تک متعین کیا کہ ایک ماہ بعد ادا کروں گا تو یہ درست ہے، لیکن اگر ایک شخص نے کسی سے قرض لیا تو اس کو ایک مدت کے ساتھ متعین کیا کہ ایک ماہ بعد دوں گا تو یہ مقرر کرنا صحیح تو ہے، لیکن قرض خواہ کے ذمے لازم نہیں ہے کہ وہ ایک ماہ کے بعد آ کر مطالبہ کرے بلکہ قرض خواہ کو ہر وقت مطالبہ کا حق حاصل ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی دو مشابہت ہیں۔ قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت کے مشابہ ہے اور انتہا کے اعتبار معاوضہ ہے۔

قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت اس وجہ سے ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو جو پیسے دیے ہیں وہ اس لیے دیے ہیں کہ وہ اپنی ضرورت پوری کر کے بعد میں دوبارہ واپس کر دے گا جیسا کہ جب کوئی شخص کسی سے ایک شئی استعمال کے لیے عاریت پر لے کہ استعمال کے بعد واپس کر دوں گا تو جب قرض ابتداء کے اعتبار سے عاریت کے مشابہ ہے تو اس لیے تاجیل لازم نہیں ہوتی ہے کیوں کہ جب کوئی کسی سے عاریت پر کوئی شئی لے اور یہ کہے کہ ایک ماہ کے بعد دوں گا تو یہ تاجیل لازم نہ ہوگی بلکہ معیر جب چاہے مستعیر سے شئی واپس لے سکتا ہے تو اگر قرض کی ابتداء کو دیکھا جائے تو اس کے مطابق تاجیل لازم نہ ہو، بلکہ جب بھی قرض خواہ چاہے آ کر مطالبہ کرے یہ علت شرح میں موجود نہیں ہے۔ [بنایہ، عنایہ]

اور قرض انتہاء کے اعتبار سے معاوضہ کے مشابہ ہے یعنی جس وقت قرض دار، قرض خواہ کو قرض واپس کرتا ہے تو یہ معاوضہ ہے جیسے ایک شخص نے

قرض کے دو درہم قرض خواہ کو واپس کیے تو اب یہ دو درہم ان دو درہم کے عوض میں ہیں جو قرض دار نے قرض خواہ سے لیے تھے تو جب قرض انتہاء کے اعتبار سے معاوضہ کے مشابہ ہے تو اب اگر تاجیل صحیح ہو تو سود لازم آئے گا، وہ اس طرح کہ قرض دار گویا کہ قرض خواہ سے دو درہم کو دو درہم کے بدلے ادھار لے رہا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ درہم کو درہم بدلے ادھار دینا سود ہے اس لیے کہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔ [فتح]

حاصل کلام یہ ہوا کہ قرض میں تاجیل دو وجہ سے درست نہیں ہے ایک ابتداء کے اعتبار سے اور دوسری انتہاء کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ کتاب میں مذکور ہے۔

......☆☆☆☆☆☆......

باب الربوٰا

مصنف رحمہ اللہ ان بیعات سے فارغ ہوئے جو مشروع تھیں اب مصنف رحمہ اللہ نے اس بیع کا ذکر کیا جو قطعی طور پر حرام ہے۔ مرابحہ کے ساتھ اس کا تعلق یہ ہے کہ مرابحہ میں جس طرح زیادتی ہوتی ہے اسی طرح ربوا میں بھی زیادتی ہوتی ہے، لیکن مرابحہ کی زیادتی حلال ہے اس لیے اس کو مقدم کیا اور ربوا کی زیادتی حرام ہے اس کو مؤخر کیا۔ [فتح، بحر الرائق]

لغوی تعریف:

لغت میں ربوا مطلق زیادتی کو کہا جاتا ہے۔

شرعی تعریف:

شرعی تعریف مصنف رحمہ اللہ نے خود ذکر کردی ہے۔

هو فضلٌ خال عن عوض شرط لاحد العاقدين في المعاوضه۔ اى فضل احد المتجانسين على الآخر بالمعيار الشرعى، اى الكيل او الوزن، ففضل قفيزى شعير على قفيز بر لا يكون من باب الربوٰا، و كذا فضل عشرة اذرع من الثوب الهروىّ علىٰ خمسةِ اذرع منه لا يكون من هذا الباب، و انما قال: "خال عن العوض"، احترازاً عن بيع كر بر و شعيرٍ، بكرىّ بر و كرىّ شعيرٍ فان للثانى فضلاً علىٰ الاول، لكن غير خال عن العوض بصرف الجنس الىٰ خلاف الجنس۔ و قال: "شرط لاحد العاقدين" حتى لو شرط لغيرهما لا يكون من باب الربوٰا، و قال: فى المعاوضة" حتى لم يكن الفضل الخالى عن العوض الذى هو فى الهبة ربواً۔

ترجمہ:

ربوا وہ زیادتی جو عوض سے خالی ہو متعاقدین میں سے ایک کے لیے معاوضہ میں شرط لگائی گئی ہو یعنی ہم جنسوں میں سے ایک کی زیادتی دوسرے پر معیار شرعی کے ساتھ ہو یعنی کیل اور وزن لہٰذا جو کے دو قفیزوں کی زیادتی گندم کے ایک قفیز پر ربوا کے باب سے نہیں ہے اور اسی طرح ہروی کپڑے میں سے دس ذراع کی زیادتی ہروی کپڑے میں سے پانچ ذراع پر ربوا کے باب سے نہیں ہے۔ سوائے اس کے نہیں کہ ماتن نے ''خال عن العوض '' کہا احتراز کرتے ہوئے گندم اور جو کے ایک کر کی گندم اور جو کے دو کر کی بیع سے کیوں کہ دوسرے کی پہلے پر زیادتی ہے، لیکن عوض سے خالی نہیں ہے جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے کی وجہ سے اور ماتن نے عاقدین میں سے ایک کے لیے شرط کہا لہٰذا اگر ان دونوں کے علاوہ کے لیے شرط لگائی گئی تو یہ ربوا کے باب سے نہیں ہے اور معاوضہ میں کہا۔ لہٰذا وہ زیادتی جو اس عوض سے خالی ہو جو ہبہ میں ہوتا ہے ربوا نہیں ہے۔

تشریح:

هى فضل ..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے ربا کی تعریف شرعی کر رہے ہیں کہ ربا ایسی زیادتی ہے کہ جس کے مقابل کوئی عوض نہ ہو اور اس زیادتی کی متعاقدین میں سے ایک کے لیے عقد معاوضہ میں شرط لگائی گئی ہو اور ہم جنس اشیاء میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی معیار شرعی کے ساتھ ہو،

معیار شرع سے مراد کیل اور وزن ہیں جیسے کوئی ایک کلو گندم دے اور دو کلو گندم لے تو اب یہاں دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور معیار شرعی یعنی کیلی بھی ہے اور ایک کلو کی زیادتی بھی ہے جو کہ سُود ہے فـفـضـل قفيزى شعير...... سے شارح رحمہ اللہ "المتجانسين" پر تفریع کر رہے ہیں کہ سود کے لیے دونوں کی جنس ایک ہو۔ لہٰذا اگر ایک شخص ایک قفیز گندم کے بدلے دو قفیز جو کے خریدے تو یہ سود نہیں ہے اس لیے کہ جنس ایک نہیں ہے و كذا فضل عشرة...... سے شارح رحمہ اللہ معیار شرعی ہونے پر تفریع کر رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ دونوں بدل معیار شرعی (کیل و وزن) کے تحت ہوں۔ لہٰذا اگر کوئی شخص دس ذراع ہروی کپڑے کے بدلے پانچ ذراع کپڑا خریدے تو یہ سود نہیں ہے، اس لیے کہ ذراع معیار شرعی نہیں ہے۔ [بحر الرائق]

فوائد وقیود:

انـمـا قال خال...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور "خـال عن العوض" کی قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ یہ جو کہا گیا کہ وہ زیادتی عوض سے خالی ہو تو سود ہوگی۔ لہٰذا اگر کوئی شخص گندم اور جو دونوں کے ایک کر کے بدلے گندم اور جو دونوں کے دو کر خرید لے تو یہ سود نہیں ہے یہاں دوسرے بدل کی پہلے بدل پر زیادتی تو ہے، لیکن یہ زیادتی عوض کے بدلے میں ہے وہ اس طرح کہ دو کر گندم کو ایک کر جو کے بدلے اور دو کر جو کو ایک کر گندم کے بدلے بنایا جائے گا تو اب اس میں زیادتی تو ہے، لیکن وہ عوض کے بدلے ہے۔

و قـال شـرط ...... سے دوسری قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس زیادتی کی بائع ومشتری میں سے کسی ایک کے لیے شرط لگائی ہو۔ لہٰذا اگر اس زیادتی کی بائع ومشتری کے علاوہ کے لیے شرط لگائی گئی تو یہ سُود نہ ہوگا جیسے کسی نے ایک قفیز گندم کو ایک قفیز گندم کے بدلے اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری فلاں کو بھی ایک قفیز گندم دے گا۔

و قال فی المعاوضة ...... سے شارح رحمہ اللہ متن میں مذکور معاوضہ کی قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ سود کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ اس کی شرط معاوضہ میں لگائی گئی ہو۔ لہٰذا اگر کسی نے ہبہ کے اندر زیادتی کی شرط لگائی تو یہ ربا نہ ہوگا جیسے ایک شخص نے کہا کہ میں تجھے ایک قفیز گندم کا ہبہ کر دوں گا تو اس کے بدلے دو قفیز گندم ہبہ کرے گا تو اب یہاں زیادتی تو ہے، لیکن زیادتی عقد معاوضہ میں نہیں ہے، بلکہ عقد ہبہ میں ہے۔ لہٰذا یہ سود نہیں ہے۔

و علته القدر مع الجنس۔ المراد بالقدر: الكيل فی المكيلات و الوزن فی الموزونات، و عند الشافعی رحمه الله تعالىٰ الطعم فـی الـمـطـعـومـات، و الثمنية فی الاثمان، والجنسية شرطٌ، والمساواةُ مخلص، و الاصل الحرمة، و عند مالك رحمه الله تعالىٰ علـتـهُ الـطـعـم و الادخـار، فـحـرم بيـع الـكـيـلـی و الـوزنیُ بجنسه متفاضلاً و لو غير مطعوم، كالجص و الحديد۔ الجصُّ من المكيلات، و الحديد من الموزونات، و فيهما خلاف الشافعی و مالكٍ رحمهما اله تعالىٰ، بناءً على ما ذكرنا من العلة۔ و حل متماثلاً۔ ای البيع فی الاشياء المذكورة۔

ترجمہ:

اور اس کی علت جنس کے ساتھ قدر ہونا ہے مراد قدر سے مکیلی اشیاء میں کیل اور موزونی اشیاء میں وزن ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کھانے والی اشیاء میں طعم اور ثمنوں میں ثمنیت اور جنس ہونا شرط ہے اور برابری خلاصی دینے والی ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی علت طعم اور ذخیرہ کرنا ہے۔ لہٰذا کیلی اور وزنی کی بیع اس کی جنس کی زیادتی کے ساتھ حرام ہے اگرچہ کھائی نہ جاتی ہو جیسے چونا اور لوہا، چونا مکیلی اشیاء سے ہے اور لوہا موزونی اشیاء سے ہے اور ان دونوں میں امام شافعی رحمہ اللہ اور امام مالک رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ اس علت پر بناء

کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کر دی ہے اور برابر سرابر حلال ہے یعنی مذکورہ اشیاء میں بیع کرنا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں ربا کی شرط ذکر کر رہے ہیں، ربا کی علت کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے، احناف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثمنی اشیاء میں ثمن ہونا اور کھانے والی اشیاء میں طعم علت ہے اور جنس دونوں کی ایک ہو یہ ربا کے لیے شرط ہے اور امام مالک رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ربا کی علت طعم اور ذخیرہ کرنا ہے۔

احناف کا مذہب:

احناف کے نزدیک ربا کی علت قدر اور جنس ہے یعنی دونوں بدلین کی جنس بھی ایک ہو اور دونوں قدر میں بھی مشترک ہوں یعنی اگر ایک وزنی ہو تو دوسرا بھی وزنی ہو اگر ایک کیلی ہو تو دوسرا بھی کیلی ہو، سو احناف کے نزدیک اگر یہ دونوں باتیں اکٹھی موجود ہوں تو ربا ہے اور اگر ان میں سے ایک ہو تو شبہہ ربا ہے یعنی دونوں کی جنس ایک ہو لیکن قدر نہ ہو یا قدر ہو لیکن جنس نہ ہو تو جب ان میں سے ایک موجود ہو تو شبہۃ الربوا کی وجہ سے ادھار نا جائز ہوگا اور زیادتی حلال ہوگی اور جب دونوں ہوں تو ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہوں گے اور جب یہ دونوں (قدر اور جنس) نہ ہوں تو ربا بالکل نہیں ہوگا۔

ضابطہ:

اب یہ بات جاننی چاہیے کہ قدر سے مراد کیا ہے تو قدر سے مراد یہ ہے کہ دونوں بدلین ایک ہی قدر میں مشترک ہوں یعنی اگر ایک بدل کیلی ہو تو دوسرا بھی کیلی ہو اگر ایک وزنی ہو تو دوسرا بھی وزنی ہو تو اس وقت ربا ہوگا اس قدر سے مطلق قدر مراد نہیں ہے۔ لہٰذا اگر ایک بدل کیلی ہو اور دوسرا وزنی ہو تو پھر زیادتی کے ساتھ بیع جائز ہوگی جب کہ دونوں میں مطلق قدر تو ہے تو یہ بات واضح ہوگئی کہ ربا کے لیے دونوں بدلین کا ایک قدر میں مشترک ہونا بھی ضروری ہے۔

اور اسی طرح موزونی شئی جو ربا میں معتبر ہے وہ یہ کہ دونوں بدلین ایسے موزونی ہوں جو ایک ہی ترازو سے وزن کیے جاتے ہوں یعنی دونوں بدلین کے وزن کا ترازو ایک ہو تو پھر ربا ہوگا جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو چاول کے بدلے دینا اب یہاں دونوں کی جنس تو ایک نہیں ہے، لیکن دونوں موزونی ہیں اور ایک ہی ترازو سے ناپی جاتی ہیں۔ لہٰذا اب زیادتی تو جائز ہے، لیکن ادھار جائز نہیں ہے اس لیے کہ علت کا ایک جزء پایا گیا سو اگر دونوں بدلین موزونی ہوں، لیکن دونوں ایک ترازو سے نہ ناپے جاتے ہوں تو پھر ربا نہ ہوگا جیسے گندم اور زعفران تو اب یہ دونوں موزونی تو ہیں، لیکن چوں کہ جس ترازو سے گندم تولی جاتی ہے، اس سے زعفران کو تولا نہیں جاتا۔ لہٰذا اب یہاں ربا کی علت کا ایک بھی جزء نہیں ہے نہ جنس ایک ہے اور نہ موزونی ہیں۔ لہٰذا ادھار اور تفاضل دونوں جائز ہیں۔

فائدہ:

ربا کے لیے دونوں بدلین کی جنس ایک ہونا ضروری ہے تو اس جنس سے مراد یہ ہے کہ دونوں کی نوع ایک ہو۔ جنس سے اصولین کی جنسی مراد نہیں ہے کہ جو ایسے بہت سے افراد پر بولی جائے جن کی اغراض مختلف ہوں بلکہ ربا کے لیے ضروری ہے کہ دونوں بدلین کی نوع ایک ہو جیسے گندم، چاول وغیرہ اور وصف کی وجہ سے نوع میں تبدیلی نہیں آتی جیسے گندم خواہ عمدہ ہو یا ادنیٰ یہ ایک نوع شمار ہوگی اسی طرح چاول خواہ عمدہ ہوں یا ادنیٰ یہ ایک نوع ہی شمار ہوں گے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ''جیدھا و ردیھا سواء'' لہٰذا اگر کسی نے ایک کلو عمدہ گندم کے بدلے دو کلو ادنیٰ گندم خریدی تو یہ ربا ہے۔

اب یہ بات جاننی چاہیے کہ وصف کی دو قسمیں ہیں۔(۱) خلقی۔(۲) کسبی۔

(۱) خلقی وہ اوصاف جو شئی کے اندر خلقۃ ہوتے ہیں جیسے اعلیٰ گندم اور ادنیٰ گندم اب اعلیٰ گندم ہونا اور ادنیٰ گندم ہونا خلقۃ ہوتا ہے کسی کا خود پیدا کردہ نہیں ہے اور یہ ابھی جو اوپر گزرا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عمدہ اور گھٹیا برابر ہے، اس سے مراد یہی خلقۃ وصف ہے۔

(۲) کسبی اوصاف وہ ہیں جو کسی شئی میں خلقۃ نہ ہوں بلکہ خود بنائے گئے ہوں پھر وہ شئی جس میں کسبی وصف زیادہ کیا گیا ہے اس وصف کے بعد بھی اس شئی کی اصل اور مادہ باقی رہے گا جیسے زیتون اور زیتون کا تیل اور لوہا اور لوہے کا برتن تو ایسا وصف اس شئی کو نوع سے نہیں نکالتا اور اگر وہ کسبی وصف اس شئی کی اصل اور مادے کو بدل دے جیسے آٹا اور روٹی تو اب یہ ایسا وصف ہے کہ اس شئی کی نوع کو بدل دیتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی ایک علت ہے اور ایک شرط ہے اگر بیع اثمان کی ہے (اثمان سے مراد سونا و چاندی ہے) تو ثمن ہونا اس میں علت ہے اور دونوں کی جنس ایک ہو تو ربا ثابت ہو گیا جیسے چاندی کا ایک درہم چاندی کے دو درہم کے بدلے اب یہاں جنس بھی ایک ہے اور دونوں ثمن ہونے میں بھی مشترک ہیں۔ لہٰذا ادھار اور زیادتی دونوں حرام ہیں اور اگر بیع جس شئی کی ہو رہی ہے وہ کھانے والی اشیاء میں سے ہے تو اس میں طعم ربا کی علت ہے اور دونوں کی جنس ایک ہونا یہ ربا کی علت کے لیے شرط ہے جیسے ایک کلو گندم دو کلو گندم کے بدلے اب یہاں جنس بھی ایک ہے اور یہ اناج بھی ہے۔ لہٰذا یہاں ربا ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ربا کی علت اگر شرط کے بغیر پائی جائے تو زیادتی تو جائز ہے، لیکن ادھار حرام ہے۔ جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو چاول کے بدلے فروخت کرنا اب یہاں علت تو طعم موجود ہے، لیکن جنس ایک نہیں ہے اسی طرح اگر علت نہ ہو اور جنس ہو تو بھی ربوا نہ ہوگا۔ جیسے ایک کلو چونا دو کلو چونے کے بدلے فروخت کرنا تو اب یہاں علت نہ طعم ہے اور نہ ثمن ہے۔ پس جنس ہے۔ لہٰذا یہاں ربا نہیں ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک برابر سرابر دینا یہ حرمت سے خلاصی دینے والا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تمام اشیاء میں اصل حرمت ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا مذہب:

امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ربوا کی علت یہ ہے کہ دونوں بدلین میں طعم بھی ہو اور دونوں میں ذخیرہ ہونے کی صلاحیت بھی ہو۔ جیسے ایک کلو گندم کو دو کلو گندم کے بدلے فروخت کرنا اس میں ربا ہے اس لیے کہ دونوں میں طعم بھی ہے اور دونوں کو ذخیرہ بھی کر سکتے ہیں۔

فحرم بیع الکیلی ...... سے مصنف رحمہ اللہ احناف کے مذہب پر تفریع پیش کر رہے ہیں کہ احناف کے نزدیک قدر اور جنس ربا کی علت ہے۔ لہٰذا ایک کلو چونے کی بیع دو کلو چونے کے بدلے فروخت کرنا حرام ہے، اس لیے کہ اس میں قدر بھی ہے اور جنس بھی ایک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں ربوا نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں ربوا کی علت نہ تو طعم ہے اور نہ ہی ثمن ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک بھی اس میں ربوا نہیں ہے اس لیے کہ اس میں طعم نہیں ہے اور ذخیرہ کر سکتے ہیں جب علت کے دونوں جزو نہیں ہیں تو ربوا بھی نہیں ہے تو ہمارے نزدیک اس میں زیادتی حرام ہے۔ لہٰذا برابر سرابر فروخت کر سکتے ہیں۔

و بلا معیار- ای حل البیع متفاضلاً فیما لا یدخلُ فی المعیار- کحفنةٍ بحفنتین و بیضةٍ ببیضتینِ و تمرةٍ بتمرتینِ- و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یحل بیع المطعومات حفنة بحنتین، بناء علی ما ذکرنا من العلة، و بناء علی ان الاصل عندنا الحل، و عنده الحرمة، فعندنا ما یدخل فی الکیل یثبت فیه الحرمة، و ما لا یدخل فیه یبقیٰ علی اصله، و هو الحل، و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ الاصل الحرمة، و المساواة مخلصٌ، فما لا یدخل فی المسوی الشرعیُ، و هو الکیل یبقیٰ علی الاصلِ و هو

الحرمةُ و انما جعل الحرمة اصلا بقولهٖ علیه السلام: لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواءً بسواءٍ، فما لا یکون مساویا کان حراماً قلنا: المعنیٰ لا تبیعوا الطعام الذی یدخل فی المسوی الشرعی الا سواءً بسواءٍ، کما اذا قیل: لا تقتلوا الحیوان الا بالسکین، یکون المراد الحیوان الذی یمکن قتلهٗ بالسکین، لا القمل و البرغوث۔

ترجمہ:

اور بغیر معیار کے یعنی بیع تفاضل کے اعتبار سے اس شیٔ میں حلال ہے جو معیار میں داخل نہ ہو جیسے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے اور ایک انڈہ دو انڈوں کے بدلے اور ایک کھجور دو کھجور کے بدلے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مطعومات کی بیع ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے حلال نہیں ہے اس علت پر بناء کرتے ہوئے جو ہم نے ذکر کی اور اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ ہمارے نزدیک اصل حلت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک جو شیٔ کیل میں داخل ہوگی اس میں حرمت ثابت ہوگی اور جو کیل میں نہیں داخل ہوگی وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حلت ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اصل حرمت ہے۔ برابری اس سے خلاصی دیتی ہے سو جو شیٔ شرعی ترازو میں داخل نہیں ہے اور وہ کیل ہے، وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ حرمت ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے حرمت کو اصل بنایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ سے کہ تم اناج کو اناج کے بدلے برابری کے ساتھ ہی فروخت کرو سو جو برابر نہیں ہے، وہ حرام ہے۔ ہم نے کہا مطلب یہ ہے کہ تم وہ اناج نہ فروخت کرو جو شرعی ترازو کے تحت داخل ہو مگر برابری کے ساتھ جیسا کہ جب کہا جائے کہ تم حیوان کو قتل نہ کرو مگر چھری کے ساتھ تو مراد وہ حیوان ہوگا جس کو چھری کے ساتھ قتل کرنا ممکن ہو نہ کہ جوں اور مچھر۔

تشریح:

و بلا معیاد...... سے مصنف رحمہ اللہ احناف اور شوافع کے درمیان مختلف فیہ مسئلہ اسی اصل پر جو گزر چکی ہے بیان کر رہے ہیں۔ احناف کے نزدیک ربوا کے ثابت ہونے کی دو علتیں ہیں۔ (۱) قدر۔ (۲) جنس۔ لہٰذا اگر کسی شخص نے ایک مٹھی گندم کی دی اور اس کے بدلے دو مٹھی گندم لے لی تو اب ایک مٹھی اور دو مٹھی معیار شرعی کے تحت داخل نہیں ہے اور معیار شرعی دلیل ہے اور اس کی کم از کم حد نصف صاع ہے۔ لہٰذا جو شیٔ نصف صاع تک نہ پہنچی ہو وہ معیار شرعی میں داخل نہیں ہے تو جب یہ معیار شرعی میں داخل نہیں ہے تو اس میں قدر (کیل ووزن) بھی نہیں پایا گیا اس لیے کہ قدر اس میں (ایک مٹھی کو دو مٹھی کے بدلے کی صورت میں) اس وقت ثابت ہوگا جب یہ نصف صاع تک پہنچ جائے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک مٹھی کے بدلے دو مٹھی میں علت ربوا میں سے ایک جزء قدر نہیں پایا جا رہا ہے اور دوسرا جزء جنس ہونا موجود ہے۔ لہٰذا ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے تفاضلاً جائز ہے اور ادھار جائز نہیں ہے، اسی وجہ سے کہ اس کی بیع متفاضلا جائز ہے ادھار جائز نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے فرمایا "حل البیع متفاضلا"۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کسی شخص نے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے کی تو یہ نا جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک ربوا کی علت طعم اور شرط جنس ہونا ہے اور یہ دونوں باتیں اس بیع (ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے بدلے) میں موجود ہیں کہ جنس بھی ایک ہے اور دونوں میں طعم بھی موجود ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تفاضل اور ادھار دونوں حرام ہیں۔ [بحر الرائق، البنایہ]

دوسری علت احناف اور شوافع کی یہ ہے کہ احناف کے نزدیک ہر شیٔ میں اصل حلال ہونا ہے یعنی احناف کے نزدیک ہر شیٔ حلال ہے لیکن جو شیٔ نصف صاع سے بڑھ گئی تو اس میں حرمت ثابت ہوگئی تو یہ حرمت برابری کے ساتھ ختم ہوگئی تو جو نصف صاع کے تحت نہیں ہے تو اس میں حلت ہوگی اس لیے ایک مٹھی کی بیع دو مٹھی کے بدلے صحیح ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر شیٔ میں اصل حرمت ہے اور برابری حرمت کو ختم کرتی ہے تو

برابری ان ہی اشیاء میں ہوگی جو کیل کے تحت داخل ہوں جو کیل کے تحت داخل نہیں ہیں تو ان میں برابری متصور بھی نہیں ہے تو جب نصف صاع کے تحت داخل نہ ہونے والی شئی میں برابری ثابت نہیں ہوسکتی تو وہ اپنی اصل یعنی حرمت پر باقی رہے گی کیوں کہ برابری حرمت کو ختم کرتی تھی اور وہ یہاں ثابت نہیں ہے۔

حرمت کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ ہر شئی میں اصل حرمت ہے اس کی دلیل وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دیتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تبیعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء" تو یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اناج کی بیع اس کی جنس کے بدلے حرام ہے، مگر برابری کے ساتھ حلال ہے، اس لیے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق اناج کی بیع کو اس کی جنس کے بدلے حرام فرمایا ہے اور اس سے برابری کی حالت کو استثناء کرلیا تو یہ استثناء اس پر دلالت کرتا ہے کہ اناج کی بیع اس کی جنس کے بدلے حرام ہے بغیر کم اور زیادہ کا فرق کیے ہوئے لہٰذا ایک مٹھی کی دو مٹھی کے بدلے بیع ناجائز ہے اس لیے کہ برابری ثابت نہیں ہے تو جب برابری نہیں ہے تو یہ اپنی اصل یعنی حرمت پر باقی رہے گی۔ [بدائع الصنائع]

امام شافعی رحمہ اللہ کو جواب:

قلنا المعنى...... یہاں شارح رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے اس مذکورہ استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔امام شافعی رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ حدیث میں مطلق اناج کی بیع اسی جنس کے اناج بدلے حرام ہے۔قلیل اور کثیر کا حدیث میں فرق نہیں ہے۔لہٰذا حدیث کے تحت دونوں (قلیل و کثیر) داخل ہیں اس کا جواب یہ دیا کہ حدیث میں طعام مطلق نہیں ہے، بلکہ حدیث میں جو طعام مذکور ہے اس سے مراد وہ طعام ہے جو کیل کے تحت داخل ہو اس طعام کی بیع اپنی جنس کے بدلے برابری کے ساتھ صحیح ہے اس لیے کہ جب کسی سے کہا جائے کہ "لا تقتلوا الحیوان الابالسکین" (تم حیوان کو چھری سے ہی ذبح کرو) تو اب حیوان تو چھوٹے بھی ہیں اور بڑے بھی ہیں تو یہاں وہی حیوان مراد ہوگا جو چھری سے ذبح کیا جاسکتا ہو، بہرحال جو حیوان چھری سے ذبح نہیں ہوسکتا وہ اس بات میں داخل نہیں ہے جیسے جوں اور مچھر وغیرہ تو جس طرح اس حیوان سے مراد وہ حیوان ہے جو چھری سے ذبح کیا جاسکتا ہو، اسی طرح حدیث میں مذکور طعام سے بھی مراد وہ طعام ہے جو کیل کے تحت ہو، لہٰذا آپ کا ہر شئی کی اصل حرمت کو اس حدیث سے ثابت کرنا درست نہیں ہے۔

فانْ وجد الوصفان حرم الفضل و النساءُ، و ان عدما حلا، و انْ وجد احدهما لا الآخرُ حل التفاضل لا النساء، کسلم هرويٍ فی الهروی، و برٍ فی شعیرٍ۔ ای انْ وجد القدر و الجنس حرم الفضل، کقفیز بر بقفیزین منه، و النساء و ان کان مع التساوی، کقفیز بر بقفیز بر احدهما او کلا هما نسیئة، و ان عدم کل منهما حل کل واحد من الفضل و النساء، و ان وجد احدهما لا الآخر حل الفضل لا النساء، کما اذا بیع قفیز حنطة بقفیزیْ شعیر یداً بیدٍ حل، فان احد جزئي العلة و هو الکیل موجودٌ هنا، لا الجزاءُ الآخرُ، و هو الجنسیة، و ان بیع خمسة اذرع من الثوب الهرویُ بستة اذرع منه یدا بیدٍ جاز ایضاً، لان الجنسیة موجودةٌ دون القدر، و لا یجوز النسیئة فی الصورتین مع التساوی، او لا معهٗ، و ذالك لان جزء العلة، و ان کان لا یوجب الحکمَ لکنهٗ یورث الشبهة، والشبهةُ فی باب الربوا ملحقةٌ بالحقیقة، لکنها ادونُ عن الحقیقة، فلا بد من اعتبار الطرفین، ففی النسیئة، احد البدلین معدومٌ و بیع المعدوم غیر جائز، فصار هذا المعنیٰ مرجحاً لتلكَ الشبهةِ فلا یحل، و فی غیر النسیئةِ لم یعتبر الشبهةُ، لما قلنا ان الشبهة ادون من الحقیقة۔ علی ان الخبر المشور و هو قولهٗ علیه السلام: "اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یداً بیدٍ" یؤیدُ بما قلنا، و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ الجنس بانفرادہٖ لا یحرم النساءَ۔

ترجمہ:

پھر اگر دونوں وصف پائے جائیں تو زیادتی اور ادھار حرام ہے اور اگر دونوں نہ ہوں تو دونوں (یعنی زیادتی اور ادھار) حلال ہیں اور اگر ان میں سے ایک پایا جائے نہ کہ دوسرا تو زیادتی حلال ہے ادھار حلال نہیں ہے۔ جیسا کہ ہروی کپڑے کا ھروی کپڑے کے بدلے سلم کرنا اور گندم کا جو کے بدلے سلم کرنا یعنی اگر قدر اور جنس پائی جائے تو زیادتی حرام ہے۔ جیسے گندم کا ایک قفیز گندم کے دوقفیز کے بدلے اور ادھار بھی حرام ہے اگر چہ برابری کے ساتھ ہو جیسے گندم کا ایک قفیز گندم کے ایک قفیز کے بدلے ان دونوں میں سے ایک یا دونوں ادھار ہوں اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نہ ہو تو زیادتی حلال ہے نہ کہ ادھار جیسا کہ جب گندم کے ایک قفیز کو جو کے دوقفیز کے بدلے ہاتھ در ہاتھ فروخت کیا گیا تو حلال ہے کیوں کہ علت کے دو جزؤں میں سے ایک جزء جو کیل ہے وہ یہاں موجود ہے۔ دوسرا جزء موجود نہیں ہے اور وہ جنس ہے اور اگر ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کو ھروی کپڑے کے چھ ذراع کے بدلے فروخت کیا گیا تو یہ بھی جائز ہے، اس لیے کہ جنسیت موجود ہے نہ کہ قدر اور ادھار دونوں صورتوں میں ناجائز ہے۔ برابری کے ساتھ ہو یا برابری کے ساتھ نہ ہو اور یہ اس لیے کہ علت کا جزء اگر چہ حکم ثابت نہیں کرتا لیکن شبہہ کا وارث بنا تا ہے اور شبہہ ربا کے باب میں حقیقت سے ملا ہوا ہے، لیکن وہ حقیقت سے کم ہے۔ لہٰذا دونوں طرفوں کا اعتبار ضروری ہے سو ادھار میں بدلین میں سے ایک معدوم ہے اور معدوم کی بیع ناجائز ہے۔ سو یہ معنی اس شبہہ کو ترجیح دے رہا ہے۔ لہٰذا حلال نہیں ہے اور ادھار نہ ہونے کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں ہے، اس لیے کہ ہم نے کہا کہ شبہہ حقیقت سے کم ہے اس بناء کہ خبر مشہور وہ یہ ہے کہ جب دونوں اقسام مختلف ہوں تو تم جس طرح چاہو فروخت کرو بعد اس کے کہ وہ ہاتھ در ہاتھ ہو' اس بات کی تائید کر رہی ہے جو ہم نے کہی ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اکیلی جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں ربوا کی علت پر تفریع بیان کر رہے ہیں احناف کے نزدیک ربا کی علت دو اشیاء ہیں۔ (۱) جنس۔ (۲) قدر۔
اب اگر کسی عقد میں دونوں اشیاء ہوں یعنی پوری علت پائی جائے تو اب زیادتی اور ادھار دونوں حرام ہیں۔ جیسے ایک کلو گندم کے بدلے دو کلو گندم لینا حرام ہے، اس لیے کہ جنس بھی ایک ہے اور دونوں قدر میں بھی مشترک ہیں۔
لہٰذا زیادتی حرام ہے اور اگر ایک کلو گندم کے بدلے ایک کلو گندم فروخت کی جائے خواہ دونوں طرف ادھار ہو یا ایک طرف سے نقد ہو اور دوسری طرف سے ادھار ہو تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ اس لیے کہ علت تامہ پائی گئی۔

اور اگر ربا کی علت کا کوئی جزء بھی نہ ہو تو اس وقت تفاضل اور ادھار دونوں جائز ہیں اس لیے کہ علت نہیں پائی گئی تو حکم بھی نہیں پایا جائے گا۔

اور اگر ربا کی علت میں سے ایک جزء پایا جائے تو تفاضل جائز ہے اور ادھار حرام ہے، وہ مثال جس میں قدر ہو، لیکن جنس ایک نہ ہو جیسے گندم کا ایک قفیز جو کے دوقفیز کے بدلے فروخت کرنا نقداً جائز ہے ادھار ناجائز ہے، اس لیے کہ علت کے دو اجزاء میں سے ایک پایا گیا وہ جزء کیل ہے کہ گندم اور جو دونوں میں کیل ہے اور دوسرا جزء جنس موجود نہیں ہے اور وہ مثال کہ جس میں جنس ہو، لیکن قدر نہ ہو جیسے ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کو ہروی کپڑے کے چھ ذراع کے بدلے فروخت کرنا نقد کے اعتبار سے جائز ہے اور ادھار کے اعتبار سے ناجائز ہے اس لیے کہ جنس کے اعتبار سے دونوں مشترک بدلین ہیں اور قدر دونوں میں نہیں ہے۔

ولا یجوز فی الصورتین...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ان دونوں (پہلی صورت صرف قدر ہے اور جنس نہیں ہے دوسری صورت جنس موجود ہے اور قدر نہیں ہے) میں ادھار بالکل ناجائز ہے خواہ دونوں بدلین برابر ہوں یا برابر نہ ہوں اور یہ ادھار کا ناجائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ علت کے دو اجزاء میں سے ایک پایا گیا تو ایک جزء کے پائے جانے کی وجہ سے حکم (یعنی تفاضل اور ادھار کا ناجائز ہونا) ثابت نہ ہوگا اس لیے کہ حکم

تو پوری علت تامہ کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے تو جب ایک جزء کی وجہ سے حکم ثابت نہ ہوگا، لیکن شبہہ ربا ضرور آئے گا اور جس جگہ شبہہ ربا ہو وہ بھی ناجائز ہے اس لیے کہ ربا کے باب میں شبہہ حقیقت کے ساتھ ملا ہوا لیکن اس شبہہ ربا کا حکم حقیقت ربا سے کم ہوگا تو جب شبہہ ربا حقیقت ربا سے کم ہے تو اب شبہہ ربا جس عقد میں پایا جائے وہاں دونوں طرفوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا یعنی جب شبہہ ربا ہے تو یہ من وجہ ربا کی علت ہے اور من وجہ علت نہیں بھی ہے تو اب دونوں کا اعتبار کرنا ہے تو جب دونوں عوضین میں سے ایک ادھار ہو جیسے ایک کلو گندم کو ایک کلو گندم کے بدلے ادھار فروخت کرنا تو ان میں سے ایک عوض معدوم ہوگا اور معدوم کی بیع ناجائز ہے تو یہ معدوم ہونا شبہ ربا کے من وجہ علت ہونے کو ترجیح دے رہا ہے۔ لہٰذا ادھار بیع ناجائز ہے اور جب دونوں عوضین میں کوئی بھی ادھار نہ ہو جیسے ایک کلو گندم کو ایک کلو گندم کے بدلے نقد فروخت کرنا تو اس نقد فروخت کرنے نے شبہہ ربا کے دوسرے اعتبار (یعنی من وجہ علت نہ ہونا) کو ترجیح دی لہٰذا نقد کی صورت میں شبہہ کا اعتبار نہیں کیا گیا اس لیے کہ ہم نے پہلے کہہ دیا کہ شبہہ ربا حقیقت سے کم ہے تو اگر نقد کی صورت میں بھی شبہہ ربا کا اعتبار کرتے تو شبہہ ربا حققت کے برابر ہو جاتا اس سے کم نہ ہوتا۔

علی ان الخبر...... سے شارح رحمہ اللہ اپنی بات کی تائید میں حدیث لا رہے ہیں کہ ہم نے کہا کہ جب دونوں اجزاء میں سے ایک جزء ہو تو زیادتی جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جب نوعین الگ الگ ہوں تو تم کو اختیار ہے کہ تم جس طرح بھی فروخت کرو، لیکن دونوں عوض نقد ہوں تو اس سے بھی ہمارے مسئلے کی تائید ہوگئی۔

و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ ...... امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر دونوں عوض میں طعم یا ثمنیت نہ ہو جیسے کپڑا تو اب ان کے نزدیک ادھار حرام نہیں ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک ربا کی علت طعم اور ثمنیت ہے اور جنس ہونا تو علت کے لیے شرط ہے تو شرط کا فائدہ علت کے بعد ہوتا ہے اور علت کے بغیر شرط کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ لہٰذا اگر صرف جنس ہو تو ادھار جائز ہے۔

الشعیر و البر و التمر و الملح کیلیٌّ، و الذھب و الفضةُ وزنی ابداً، و ان ترکا فیھا۔ ای و ان ترك الکیل فی الاربعة المتقدمة و الوزنُ فی الآخرین، لقولہ علیہ السلام: الحنطة بالنحطة الحدیث۔ و یحمل فی غیرھا علی العرف، فلم یجز بیع البر بالبر متساویا وزناً، و الذھب بجنسہٖ متماثلا کیلاً، کما لم یجز مجازفةً واعتبر تعیین الربویُ فی غیر صرفٍ بلا شرط تقابض۔ المعتبر فی بیع الاموال الربویّةِ ان یکون المبیع معینا، حتی لو لم یکن معینا کان سلما، فلا بدَّ فیہ من شرائطہٖ و اذا لم یوجد شرائط السلم کان العقد بیعاً غیر سلم، فلا بد من التعیین، و لا یشترط التقابض فی المجلس ان لم یکن صرفاً، حتیٰ لو کان صرفاً یشترط، و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ یشترط التقابض فی المجلس فی بیع الطعام، سواءٌ بیع بجنسہٖ او خلاف جنسہٖ۔ ھذا فی الاموال الربویة، اما فی غیرھا ان لم یکن معینا، فان کان مما یجریُ فیہ السلم، فان وجد شرائط السلم یصح بشرائطہٖ بطریق السلم فان لم توجد یفسد البیع، و ان لم یجر فیہ السلم یفسد البیع، لعدم التعیین۔

ترجمہ:

اور جو اور گندم اور کھجور اور نمک کیلی ہے اور سونا اور چاندی ہمیشہ وزنی ہے اگر چہ دونوں اس میں چھوڑ دیے جائیں یعنی اگر چہ پہلی چار میں کیل اور آخری دو میں وزن کو چھوڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ گندم کو گندم کے بدلے حدیث اور ان کے علاوہ میں عرف پر محمول کیا جائے گا لہٰذا گندم کی بیع گندم کے بدلے وزن کے اعتبار سے مساوی جائز نہیں ہے اور سونے کی بیع اس کی جنس کے بدلے کیل کے اعتبار سے برابر نا جائز ہے جیسے انکل کے اعتبار سے ناجائز ہے اور ربوی کی تعیین صرف کے علاوہ میں قبضے کی شرط کے بغیر معتبر ہوگی۔ معتبر اموال ربویہ میں یہ ہے کہ مبیع معین ہو، لہٰذا اگر معین نہ ہو تو بیع سلم ہوگی تو اس میں سلم کی شرائط کا ہونا ضروری ہے اور جب سلم کی شرائط نہ ہوں گی تو عقد سلم

کے علاوہ بیع ہوگا تو اس میں تعیین ضروری ہوگی اور مجلس میں باہمی قبضہ شرط نہیں ہے اگر بیع صرف نہ ہو لہٰذا اگر بیع صرف ہو تو قبضہ شرط ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مجلس میں باہمی قبضہ اناج کی بیع میں شرط ہے برابر ہے کہ اس کی جنس کے بدلے بیع کی جائے یا اس کی جنس کے خلاف بیع کی جائے یہ اموال ربویہ میں ہے۔ بہرحال ان کے علاوہ میں اگر مبیع معین نہ ہو، پھر اگر ان میں سے ہو جن میں سلم جاری ہوتا ہے پھر اگر سلم کی شرائط پائی جائیں تو سلم کی شرائط کے ساتھ صحیح ہے۔ سلم کے طریقے سے اور اگر شرائط نہ ہوں تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس میں سلم جاری نہ ہو تو بیع تعیین نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہوگی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس مسئلے میں یہ بیان کر رہے ہیں کہ کون سی اشیاء کیلی ہیں اور کونسی وزنی ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو، گندم، کھجور، نمک یہ چار اشیاء ہمیشہ کیلی رہیں گے خواہ ان میں کیل کو چھوڑ کر وزن کرنا شروع کر دیا جائے اور اسی طرح سونا، چاندی یہ دونوں ہمیشہ موزونی رہیں گی خواہ ان میں وزن کو چھوڑ کر کیل شروع کر دیا جائے اس لیے کہ ان چھ اشیاء کے بارے میں حدیث آئی ہے۔ عبداللہ بن صامت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيداً"۔ لہٰذا حدیث پاک کی وجہ سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کیلی تھیں وہ کیلی رہیں گی اور جو وزنی تھیں وہ وزنی رہیں گی۔

اختلاف:

متن میں جو مسئلہ مذکور ہے یہ طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عرف پر محمول کیا جائے گا یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چار اشیاء کیلی تھی، لیکن آج کے زمانے میں یہ وزنی ہیں تو یہ وزنی رہیں گی اور اسی طرح ہر شئی کو عرف پر محمول کیا جائے گا۔ [بحر، فتح]

فلم يجز بيع...... سے شارح رحمہ اللہ طرفین رحمہما اللہ کے مذہب پر تفریع کر رہے ہیں کہ جب طرفین کے نزدیک گندم کیلی ہے لہٰذا اگر کسی نے گندم کو گندم کے بدلے وزن کے اعتبار سے برابر عقد کیا تو یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ گندم کیلی ہے تو اس میں کیل کا اعتبار ہوگا اور اسی طرح سونا وزنی ہے لہٰذا اگر کوئی سونے کو سونے کے بدلے کیل کے اعتبار سے مساوی دے تو یہ ناجائز ہے جس طرح سونے کا عقد اٹکل کے اعتبار سے ناجائز ہے یعنی کوئی شخص سونے کی ایک ٹکیہ کسی کو دے اور اس سے اس ٹکیہ کے بدلے دوسری لے لے تو یہ ناجائز ہے بالکل اسی طرح کیل کے اعتبار سے بھی ناجائز ہے۔

واعتبر تعيين...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اموال ربویہ جو کہ چھ ہیں (گندم، جو، کھجور، نمک، سونا، چاندی) اگر عقد میں دونوں بدل ان اموال ربویہ میں سے ہوں تو اب مبیع کا معین ہونا ضروری ہے مثلاً ایک شخص نے گندم کو جو کے بدلے فروخت کیا تو اب گندم جو مبیع ہے اس کا معین ہونا ضروری ہے کہ بائع مشتری کو گندم کی طرف اشارہ کر کے بتادے کہ یہ گندم دوں گا یہ جو کہا کہ مبیع معین ہونا ضروری ہے یہ اس لیے کہ اگر مبیع معین نہ ہوئی تو یہ عقد سلم ہوگا کہ مشتری نے جو تو بائع کے حوالے کر دیے، لیکن بائع نے ابھی گندم معین نہیں کی۔ لہٰذا جب یہ عقد سلم ہوگا تو اس میں سلم کی شرائط کا جاری ہونا ضروری ہے اور جب شرائط نہیں پائی گئی تو یہ عقدِ بیع ہوگا نہ کہ عقد سلم تو جب عقد بیع ہوا تو اس میں مبیع کا معین ہونا ضروری ہے اور مبیع پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اگر یہ عوضین صرف میں سے نہ ہوں عقد صرف، سونا اور چاندی میں ہوتا ہے یعنی اگر بدلین سونا اور چاندی کے علاوہ ہیں تو ان میں تعیین ہی کافی ہے قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور یہ چار ہیں گندم، جو، نمک، کھجور اور اگر سونا یا چاندی ہو تو پھر قبضہ شرط ہے، اس کے بغیر عقد نہ

ہوگا یہ احناف کا مذہب ہے کہ انہوں نے سونا چاندی اور بقیہ چار میں فرق کیا جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طعام کی بیع میں قبضہ شرط ہے خواہ گندم کی بیع گندم کے بدلے ہو یا گندم کی بیع چاول کے بدلے ہو۔

ھذافی الاموال ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے ابھی اوپر کہا کہ اموال ربویہ میں سونے اور چاندی کے علاوہ میں جب ان کی آپس میں بیع ہو تو تعیین ضروری ہے اگر اموال ربویہ کے علاوہ ہوں جیسے چاول وغیرہ تو اب اگر وہ شئی ایسی ہو کہ اس میں عقد سلم جاری ہوسکتا ہو اور اس عقد میں سلم کی شرائط پائی جائیں تو عقد سلم ہوگا اور اگر سلم کی شرائط نہ پائی جائیں تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

و جاز بیع الفلس بفلسین باعیانهما، خلافاً لمحمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ۔ لهٗ ان الفلوس اثمانٌ فلا تتعین بالتعیین، فصار کما اذا کانا بغیر اعیانهما، و کبیع الدرهم بالدرهمین، و لهما ان ثمنیتهما بالاصطلاح و اصطلاح الغیر لا یکون حجة علی المتقادین، و هما ابطلا ثمنیتهما، لانهما قصدا تصحیح العقد، و لا وجه لهٗ الا بتعیینهما و خروجهما عن الثمنیة لانهما اذا خرجا عن الثمنیة، یکون اعیانهما مطلوبة، لا مالیتهما، فیمکن ان یعطی فلسین و یُأخذ فلسا طلبا لصورته۔ واللحم بالحیوان۔ خلافاً لمحمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ، فان عندهٗ اذا بیع الحیوان بلحم حیوان من جنسه لا یجوز البیع، الا اذا کان اللحم اکثر من لحم ذالك الحیوان، لیکون الزائد فی مقابلة السقط، و عند هما یجوز مطلقا۔ لانه بیع الموزون بما لیس بموزون۔

ترجمہ:

ایک فلس کی بیع دو فلوس کے بدلے درا حالیکہ وہ دونوں متعین ہوں جائز ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ فلوس ثمن ہیں تو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے تو یہ اس طرح ہو گیا جیسے وہ دونوں غیر متعین ہوں اور جیسے ایک درہم کی بیع دو درہم کے بدلے اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی ثمنیت اصطلاح کی وجہ سے ہے اور غیر کی اصطلاح متعاقدین پر حجت نہیں ہے اور ان دونوں نے دونوں فلوس کی ثمنیت کو باطل کر دیا ہے اس لیے کہ ان دونوں نے عقد کے صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور صحیح کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے مگر ان دونوں کو متعین کرنا اور ان دونوں کو ثمنیت سے نکالنا اس لیے کہ جب وہ دونوں ثمنیت سے نکل گئے تو ان کی عین مطلوب ہوگی نہ کہ ان کی مالیت، سو ممکن ہے کہ اس نے دو فلس دیے ہوں اور ایک فلس لیا ہو اس کی صورت کو طلب کرتے ہوئے اور گوشت کی بیع حیوان کے بدلے کرنا جائز ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف کیوں کہ ان کے نزدیک جب حیوان کو اس حیوان کے گوشت کے بدلے فروخت کیا گیا جو اس کی جنس کا ہے تو بیع ناجائز ہے مگر یہ کہ گوشت اس حیوان سے زائد ہو تا کہ زائد ناکارہ شئی کے بدلے ہو جائے اور شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع مطلقا جائز ہے اس لیے کہ موزون کی بیع غیر موزون کے بدلے ہے۔

تشریح:

و جاز بیع الفلس ...... مصنف رحمہ اللہ نے فلس کے مسئلہ کو بیان کرنا شروع کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک معین فلس کے بدلے دو معین فلس لیے تو یہ بیع جائز ہے۔ فلس کے مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) ایک فلس جو ثمن ہے یہ متعین ہو اور دو فلس جو مبیع ہیں وہ غیر متعین ہوں۔ (۲) ایک فلس جو ثمن ہے غیر متعین ہو اور دو فلس جو مبیع ہیں متعین ہوں۔ (۳) ایک فلس جو ثمن ہے اور دو فلس جو مبیع ہیں۔ سب غیر متعین ہوں۔ (۴) ایک فلس جو ثمن ہے وہ بھی متعین ہو اور دو فلس جو مبیع ہیں وہ بھی متعین ہوں تو ان چار صورتوں میں سے پہلی تین میں تو بالاتفاق بیع باطل ہے اور آخری صورت شیخین کے نزدیک جائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک باطل ہے اور متن میں یہی صورت مذکور ہے۔ [عنایہ]

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "فلس" اصل میں پیتل کا ہوتا ہے اور اس کا ثمن ہونا خلقۃً نہیں ہے خلقۃً ثمن صرف سونا اور چاندی ہے اور فلس نہ سونا ہے اور نہ چاندی ہے تو جب فلس خلقۃً ثمن نہیں ہے تو اس کا ثمن ہونا سارے لوگوں کے اس کو ثمن مقرر کرنے کی وجہ سے ہے تو اب دونوں متعاقدین نے جب ان کو متعین کیا تو ان کا ثمن ہونا باطل ہو جائے گا کہ ثمن متعین نہیں ہوتا تو جب متعین کرنے کی وجہ سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ ان دونوں کی تعیین سے سب لوگوں کی اصطلاح باطل ہو گئی اور یہ ناممکن ہے کہ دو شخصوں کی وجہ سے کل کی اصطلاح باطل ہو جائے۔ لہٰذا یہ فلوس متعین کرنے کے باوجود غیر متعین ہی رہیں گے تو جس طرح غیر متعین فلوس کی بیع باطل ہے تو اسی طرح ان کی بیع بھی باطل ہے اور جس طرح ایک درہم کی بیع دو درہم کے بدلے باطل ہے اس طرح ان کی بیع باطل ہے۔ [عنایہ]

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

و لهما ان ثمنيتهما ...... سے شارح رحمہ اللہ شیخین رحمہما اللہ کی دلیل نقل کر رہے ہیں، ان کے نزدیک یہ بیع درست ہے اس لیے کہ فلوس کا ثمن بننا لوگوں کی اصطلاح کی وجہ سے تھا اور غیر کی اصطلاح متعاقدین پر حجت نہیں ہے کہ ہم یہ بات کہہ دیں کہ یہ فلوس لوگوں کے ثمن بنانے کی وجہ سے کبھی بھی متعین نہیں ہوں گے بلکہ غیر متعین ہی رہیں گے خواہ انہیں کوئی متعین کرے تو ایسی بات نہیں ہے لہٰذا جب متعاقدین نے ان کو معین کیا تو ان کا ثمن ہونا ختم ہو گیا اس لیے کہ ان حضرات نے عقد صحیح کرنے کا ارادہ کیا ہے اور عقد کے صحیح ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ فلوس متعین ہو جائیں اور ثمن ہونے سے خارج ہو جائیں تو جب یہ فلوس معین ہوں گے تو ان کی عین مطلوب ہو گی ان کی مالیت مطلوب نہیں ہو گی اور یہ سامان کے حکم ہوں گے تو یہ بات ممکن ہے ایک آدمی دو فلس دے کر ایک فلس اس لیے لے رہا ہے کہ اس کو ایک فلس کی صورت مطلوب ہے نہ کہ مالیت۔ [فتح القدیر]

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔ [شامی: ج ۵/ص ۱۷۶، اعلاء السنن: ج ۱۴/۲۷۳]

لہٰذا ایک فلس کی دو فلس کے بدلے باطل ہے۔

و اللحم بالحيوان خلافا ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے بیس کلو بکری کا گوشت دے کر اس کے بدلے بکری لے لی تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک عقد جائز ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ گوشت جو متعاقدین میں سے ایک دے رہا ہے یہ اس گوشت سے زیادہ ہو جو حیوان میں موجود ہے مثلاً گوشت حیوان کے اندر پندرہ کلو ہے تو اب جو گوشت متعاقدین میں سے ایک دے رہا ہے وہ بیس کلو ہونا چاہیے تاکہ پندرہ کلو گوشت کے بدلے پندرہ کلو گوشت ہو اور جو بقیہ پانچ کلو گوشت ہے یہ حیوان کی ناکارہ اشیاء مثلاً سری، پائے، انتڑیوں کے بدلے ہو جائے جب کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مطلقاً گوشت کی بیع اسی جنس کے حیوان کے بدلے جائز ہے خواہ گوشت اس حیوان میں موجود گوشت سے کم ہو یا زیادہ ہو اس لیے کہ حیوان غیر موزونی ہے اور گوشت موزونی ہے۔ لہٰذا جب یہ دونوں جنس میں مشترک ہیں اور قدر میں مشترک نہیں ہیں تو زیادتی جائز ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول شیخین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

[اعلاء السنن: ج ۱۴/ص ۳۲۶، بدائع الصنائع: ج ۴/ص ۴۱۱، اللباب: ج ۱/ص ۲۲۳]

لہٰذا گوشت کی بیع حیوان کے بدلے بلا کسی شرط کے صحیح ہے۔

و الدقیق بجنسهٖ کیلاً، و الرطب بالرطب و التمر۔ هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ،و عندهما و عند الشافعی رحمهم اللّٰه تعالیٰ لا یجوز ان نقص الرطب بالجفاف۔ و العنب بالزبیب، و البر رطبا او مبلولا بمثلهٖ او بالیابس، و التمر و الزبیب المنقع بالمنقع منهما متساویاً۔ و الدلیل فی جمیع ذالك انهٗ ان کان بیع الجنس بالجنس بلا اختلاف الصفة یجوز متساویاً، و کذا مع اختلاف الصفة، لقولهٖ علیه السلام: جیدها و ردیها سواءٌ، و ان لم یکن بیع الجنس بالجنس یجوز کیف ما کان، لقولهٖ علیه السلام: اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم۔ و لحم حیوان بلحم حیوان آخر متفاضلا، و کذا اللبن، و کذا خلّ الدقل بخل العنب، و شحم البطن بالالیة او باللحم، و الخبز بالبر او الدقیق او بالسویق و ان کان احدهما نسیٔة و بهٖ یفتیٰ۔ و انما یجوز بیع الخبز بالبر، لان الخبز صار عددیا، هذا اذا کان نقدین، و ان کان الخبز نسیئة و البر و الدقیق نقداً یجوز عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ، وبهٖ یفتیٰ۔ لا بیع الجید بالردی من الربوی، والبسر بالتمر الا متساویا، و البر بالدقیق او بالسویق او الدقیق بالسویق متفاضلا او متساویا، و الزیتون بالزیت و السمسم بالحل، حتی یکون۔ الزیتُ و الحل اکثر مما فی الزیتون و السمسم۔ لیکون بعض الزیتِ بالزیتِ الذی فی الزیتونِ، و الباقی بالثجیر۔ و یستقرض الخبز وزناً لا عددا۔ عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ، و بهٖ یفتیٰ، اما عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ لا یجوز، لا وزنا و لا عدداً، للتفاوت الفاحش، و عند محمدٍ رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوز بهما للتعامل، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوز، وزنا للتعامل و الحاجة، لا عدداً للتفاوت فی آحادهٖ۔ و لا ربوا بین سید و عبدهٖ لان العبد و ما معه لمولاهٗ۔ و مسلم و حربی فی دارهٖ۔ ای فی دار الحرب، لان مالهٗ مباحٌ، فیجوز اخذهٗ بای طریق کان، خلافاً لابی یوسفَ و الشافعی رحمهما اللّٰه تعالیٰ، اعتباراً بالمستأمن فی دارنا۔

ترجمہ:

اور آٹے کی بیع اس کی جنس کے بدلے کیل کے اعتبار سے اور تر کھجور کی بیع تر کھجور کے بدلے اور خشک کھجور کے بدلے جائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تر کھجور خشک ہونے کی وجہ سے کم ہو جائے تو یہ ناجائز ہے اور انگور کی بیع کشمش کے بدلے (جائز ہے) اور تازہ یا تر گندم کی بیع اسی کی مثل تازہ یا تر کے بدلے یا خشک کے بدلے (جائز ہے) اور خشک کھجور اور کشمش جس کو پانی میں ڈالا گیا اس کی بیع اسی طرح خشک کھجور یا کشمش جس کو پانی میں ڈالا گیا ہو کے بدلے برابر سرابر جائز ہے اور دلیل اس تمام کے بارے میں یہ ہے کہ اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے صفت کے اختلاف کے بغیر ہو تو برابر سرابر جائز ہے اور اسی طرح صفت کے اختلاف کے ساتھ بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی وجہ سے کہ اس کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے اور اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے نہ ہو تو جس طرح بھی ہو (جائز ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی وجہ سے کہ جب دونوں نوعین مختلف ہوں تو جس طرح تم چاہو فروخت کرو اور ایک حیوان کا گوشت دوسرے حیوان کے بدلے زیادتی کے اعتبار سے جائز ہے اور اسی طرح دودھ ہے اور اسی طرح کھجور کا سرکہ انگور کے سرکے کے بدلے (جائز ہے) اور پیٹ کی چربی دنبے کی چکی کی چربی کے بدلے یا گوشت کے بدلے جائز ہے اور روٹی کی بیع گندم کے بدلے یا آٹے کے بدلے یا ستو کے بدلے جائز ہے اگرچہ ان دونوں میں سے ایک ادھار ہو اور اسی پر ہی فتویٰ ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ روٹی کے بیع گندم کے بدلے جائز ہے اس لیے کہ روٹی عددی ہوگئی ہے یہ اس وقت ہے جب دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو اور گندم اور آٹا نقد ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اموال ربویہ میں سے عمدہ کی ردی کے بدلے بیع ناجائز ہے اور بُسر (وہ کھجور جو دم کی جانب سے پکی ہو) کی بیع خشک کھجور کے بدلے ناجائز ہے مگر برابر سرابر (جائز ہے) اور گندم کی بیع آٹے یا ستو کے بدلے (ناجائز ہے) یا آٹے کی بیع ستو کے بدلے زیتون کے اعتبار سے

یا برابری کے اعتبار سے (ناجائز ہے) اور زیتون کی بیع زیتون کے تیل کے بدلے اور تل کی بیع تل کے تیل بدلے (ناجائز ہے) یہاں تک کہ زیتون کا تیل اور تل کا تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو زیتون اور تل میں ہے تاکہ کچھ تیل اس تیل کے بدلے ہو جائے جو زیتون میں ہے اور باقی تیل کے بدلے ہو جائے اور روٹی کو وزن کے اعتبار سے قرض لیا جاسکتا ہے نہ کہ عدد کے اعتبار سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اور اسی پر ہی فتویٰ ہے۔ بہر حال امام ابو حنفیہ رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا جائز نہیں ہے نہ وزن کے اعتبار سے اور نہ عدد کے اعتبار سے تفاوت بہت زیادہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے دونوں کے ساتھ جائز ہے تعامل کی وجہ سے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کے اعتبار سے جائز ہے تعامل کی وجہ سے اور حاجت کی وجہ سے عدد کے اعتبار سے ناجائز ہے اس کے افراد میں فرق ہونے کی وجہ سے اور آقا اور اس کے غلام کے درمیان ربا نہیں ہے، اس لیے کہ غلام اور جو اس کے پاس ہے وہ اس کے مولا کا ہے اور مسلمان اور حربی کے درمیان دار حرب میں ربا نہیں ہے، اس لیے کہ حربی کا مال مباح ہے۔ لہٰذا اس کو لینا جس طریقہ سے بھی ہو جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف ہمارے علاقے میں مستامن پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح:

و الخبز بالبر او الدقیق او بالسویق ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ روٹی کی بیع گندم کے بدلے اور آٹے کے بدلے اور ستو کے بدلے جائز ہے۔ روٹی کی بیع گندم کے بدلے اس لیے جائز ہے کہ روٹی عددی ہے اور گندم کیلی ہے۔ لہٰذا جب قدر میں دونوں مشترک نہیں ہیں تو تفاضل جائز ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں نقد ہوں یعنی گندم اور روٹی دونوں نقد ہوں اور اگر ان میں سے ایک ادھار ہو جیسے روٹی ادھار ہو اور گندم یا ستو نقد ہوں تو بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔

راجح قول:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فتویٰ کے لیے ہے، لیکن احتیاط طرفین رحمہما اللہ کے قول میں ہے کہ یہ ناجائز ہے۔

[شامی: ج ۵ رص ۱۸۳، ھندیہ: ج ۳ رص ۱۱۸، بحر الرائق: ج ۶ رص ۲۲۴]

و یستقرض الخبز و زنا لا عدداً ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے روٹی کے قرض لینے کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو وزن کے اعتبار سے قرض لیا جائے گا اور عدد کے اعتبار سے نہیں لیا جائے گا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا صحیح نہیں ہے خواہ وزنا ہو یا عددا ہو، اس لیے کہ اس میں جھگڑے کا احتمال ہے کہ جب وہ قرض دار روٹی واپس کرنے آئے تو یہ مقرض کہے کہ میں نے ایسی روٹی دی تھی اور جو روٹی تو واپس کر رہا ہے یہ خراب ہے۔ لہٰذا روٹی کا قرض بالکل صحیح نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک روٹی کو قرض لینا جائز ہے خواہ وزن کے اعتبار سے ہو یا عدد کے اعتبار سے ہو، اس لیے کہ اس میں تعامل ہے۔

راجح قول:

اور مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو لیا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو احسن فرمایا ہے۔

[شامی: ج ۵ رص ۱۸۵، ھندیہ: ج ۳ رص ۱۱۸، بحر الرائق: ج ۶ رص ۲۲۵، فتح القدیر: ج ۶ / ۱۷۷]

حرمت ربا سے مستثنیٰ صورتیں:

و لاربوٰ بین سید ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ دو صورتیں ذکر کر رہے ہیں کہ جن کو حرمت ربا سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مصنف رحمہ اللہ نے

یہاں دوصورتوں کوذکر کیا ہے کل چھ صورتیں ہیں۔(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ مولٰی اور غلام کے درمیان ربانہیں ہے یعنی مولٰی نے اپنے غلام کوایک کلو گندم دے کراس سے دوکلوگندم لی تو یہ جائز ہے۔(۲) شرکت مفاوضہ کے دونوں شریکوں کے درمیان سودنہیں ہے۔(۳) شرکت عنان کے دونوں شریکوں کے درمیان سودنہیں ہے۔(۴) مسلمان اور اس شخص کے درمیان جو دارالحرب میں مسلمان ہوا ہو، ان دونوں کے درمیان سودنہیں ہے۔(۵) دوشخص دارالحرب میں مسلمان ہوئے پھرانہوں نے سودی معاملہ کیا تو یہ مکروہ تحریمی ہے حرام نہیں ہے۔(۶) مسلمان اور کافر کے درمیان دارالحرب میں سودنہیں ہے۔ [اعلاءالسنن۱۴ر۳۵]

پہلی اور چھٹی صورت کتاب میں مذکور ہے چھٹی صورت کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ تحریر فرمائی کہ کافر کا مال مباح ہے اس مال کوجس طریقے سے ہولیا جاسکتا ہے۔لہٰذا مسلمان جب کافر کے ساتھ ربا کا عقد کرے گا تو یہ جائز ہے یہ طرفین کے نزدیک ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جس طرح کوئی کافراگر دارالاسلام آئے تواس کے لیے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ ایک درہم کے بدلے دودرہم فروخت کرے تواسی طرح جب کوئی مسلمان دارالحرب جائے تواس کے لیے بھی سودی عقد ناجائز ہوگا۔ [عنایہ]

راجح قول:

حضرت تھانوی رحمہ اللہ اور مولانا رشید احمد گنگوہی صاحب رحمہ اللہ تعالٰی نے چھٹی صورت کوبھی ناجائز قرار دیا ہے لہٰذا مسلمان اور کافر کے درمیان دارالحرب میں سودناجائز ہے۔ [تالیفات رشیدیہ:ص۴۱۰،امدادالمفتیین :ج۱رص۶۲۳،احسن الفتاوٰی:ج۷رص۱۷]

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حرمت ربا سے مستثنٰی صورت پانچ ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے جودوصورتیں ذکر کیں تھیں ان میں سے ایک حرمت میں داخل ہے۔واللہ اعلم بالصواب۔

......☆☆☆☆☆......

باب الحقوق و الاستحقاق

مصنف رحمہ اللہ نے حقوق واستحقاق کے باب کو مؤخر کیا۔ صحیح بات یہ تھی کہ مصنف رحمہ اللہ اس باب کو کتاب البیوع کے بعد اور خیار کے باب سے قبل بیان کرتے، لیکن مصنف رحمہ اللہ نے جامع صغیر کی ترتیب کو لازم پکڑا کہ وہاں اسی طرح مذکور ہے۔ لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے اسی کا اعتبار کیا۔
[بحرالرائق۔ عنایہ]

یدخل البناء و المفتاح و العلو و الکنیف فی بیع الدار۔ الکنیف المستراح۔ لا الظلة۔ فی المغرب: ظلة الدار السدة التی فوق الباب، و عن صاحب الحصد هی التی احد طرفی جذوعها علی هذا الدار، و طرفها الآخر علی حائط الجار المقابل۔ الا بذکر کل حق هو لها او بمرافقها، او بکل قلیل و کثیر هو فیها او منها، و الشجر لا الزرع فی بیع الارض، و لا الثمر فی شجر فیه ثمرٌ الا بشرطه، و ان ذکر الحقوق و المرافق، و لا العلو فی شراء بیت بکل حق، و لا فی شراء منزل الا بذکر ما ذکر۔ ای الحقوق و المرافق الی آخرها۔ فالحاصل ان العلو یدخل فی بیع الدار و ان لم یذکر الحقوق و یدخل فی بیع المنزل ان ذکر الحقوق و المرافق، و لا یدخل فی بیع البیت و ان ذکر الحقوق و المرافق، فالمنزل بین البیت و الدار، لا یکون فیه مربط الدواب، بل یکون فیه بیتان او ثلثةٌ او نحو ذالك، یتعیش فیه الرجل المتاهل، فالعلو یکون من توابعه، لا من توابع البیت، لان الشیٔ لا یستتبع مثلهٗ بل دونهٗ۔ و لا الطریق و الشرب و المسیل فی البیع الا بذکر ما ذکر ایضا، بخلاف الاجارة، فان الشرب و الطریق و المسیل یدخل فی الاجارة بلا ذکر الحقوق و المرافق، فان الاجارة تقع علی المنفعة، و لا منفعة بدون هذهٖ الاشیاء و اما البیع فیرد علی الرقبة، و ایضا یمکن ان ینتفع المشتری بالتجارة، و لا کذالك فی الاجارة۔

ترجمہ:

عمارت اور چابی اور علو اور بیت الخلاء گھر کی بیع میں داخل ہوں گے ''کنیف وہ بیت الخلاء ہے'' ظلہ داخل نہ ہوگا مغرب میں ہے ''ظلة الدار'' وہ چھجہ جو دروازے کے اوپر ہوتا ہے اور ''صاحب حصد'' کے نزدیک ظلہ یہ ہے کہ اس کے شہتیروں کی ایک طرف اس کے گھر پر ہو اور اس کی دوسری طرف سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو، مگر ''کل حق هو لها'' کے ذکر کے ساتھ یا ''بمرافقها'' کے ذکر ساتھ یا ''بکل قلیل و کثیر هو فیها او منها'' کے ذکر کے ساتھ (داخل ہو جائے گا) اور زمین کی بیع میں درخت داخل ہوں گے نہ کہ کھیتی اور نہ ہی پھل داخل ہوں گے اس درخت کی بیع میں جس میں پھل ہوں، مگر اس کی شرط لگانے کے ساتھ (داخل ہوں گے) اگر چہ حقوق اور مرافق کا ذکر کرے اور کمرے کو ''بکل حق'' کہہ کر خریدنے کے ساتھ علو داخل نہ ہوگی اور نہ منزل کے خریدنے کی صورت داخل ہوگی مگر اس شئی کے ذکر کے ساتھ جو ذکر کی گئی یعنی حقوق اور مرافق الی اخرہ۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ علو گھر کی بیع میں داخل ہوتی ہے اگر چہ حقوق کا ذکر نہ کیا جائے اور (علو) منزل کی بیع میں داخل ہوتی ہے اگر حقوق اور مرافق کا ذکر کیا جائے اور علو بیت کی بیع میں داخل نہیں ہوتی اگر چہ حقوق و مرافق کا ذکر کیا جائے۔ لہٰذا منزل گھر اور بیت کے درمیان ہے، منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو یا تین یا کچھ کمرے ہوتے ہیں جس میں ایک شادی شدہ آدمی رہ سکتا ہے۔ لہٰذا علو منزل کے توابع میں سے

ہوئی نہ کہ بیت کے توابع میں سے اس لیے کہ شئی اپنی مثل کو تابع نہیں کرتی بلکہ اپنے سے کم کو تابع کرتی ہے اور زمین کی بیع میں راستہ اور پانی کی باری اور پانی بہنے کی جگہ داخل نہ ہوگی مگر اس شئی کے ذکر کے ساتھ جو ذکر کی گئی بخلاف اجارہ کے کیوں کہ پانی کی باری اور راستہ اور پانی بہنے کی جگہ اجارے میں داخل ہوگی حقوق اور مرافق کا ذکر کیے بغیر کیوں اجارۃ منفعت پر واقع ہوتا ہے اور ان اشیاء کے بغیر منفعت نہیں ہے اور بہرحال بیع تو رقبے پر وارد ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ مشتری تجارت کے ساتھ نفع اٹھائے اور اجارے میں اس طرح نہیں ہے۔

تشریح:

یدخل البناء و المفتاح...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر کسی نے گھر کی بیع کی تو اس بیع میں گھر کی عمارت اور اس کی چابی اور اوپر والی عمارت بھی شامل ہوگی اور بیت الخلاء بھی اس بیع میں داخل ہوگا اس لیے کہ یہ سب دار کے اندر ہوتیں ہیں ان کے بغیر دار کی بیع شمار نہیں ہوگی۔ لا الظلة...... سے یہ بتارہے ہیں کہ ''ظلہ'' دار کی بیع میں داخل نہ ہوگا مگر جب یہ الفاظ کہہ دے کہ ''کل حق ھو لھا'' یا ''بمرافقھا'' یا ''بکل قلیل و کثیر ھو فیھا'' یا ''منھا'' تو اس وقت ''ظلہ'' بیع میں داخل ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ''ظلہ'' ان الفاظ کو ذکر کیے بغیر بھی بیع میں داخل ہوجائے گا۔

ظلہ کی تعریف:

شارح رحمہ اللہ نے ظلہ کی دو تعریفیں ذکر کیں ہیں۔ (۱) ''مغرب'' کتاب میں یہ ہے کہ ''ظلة الدار'' اس چھجے کو کہا جاتا ہے جو عموماً گھر کے دروازے کے اوپر بنایا جاتا ہے تاکہ سایہ وغیرہ رہے۔ (۲) ''حصد'' کتاب میں یہ ہے کہ ''ظلہ'' اس کو کہا جاتا ہے کہ اس کے چھتیر کی ایک جانب اس گھر پر ہو اور اس چھتیر کی دوسری جانب سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو۔

و الشجر لا الذرع...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ درخت زمین کی بیع میں داخل ہوجاتے ہیں اور زمین کی بیع میں فصل داخل نہیں ہوتی مگر اس کی مشتری شرط لگائے تو اس وقت فصل داخل ہوجائے گی اسی طرح اگر کسی نے درخت فروخت کیے تو پھل اس میں داخل نہیں ہوں گے، مگر یہ کہ مشتری اس بات کی شرط لگائے کہ پھل بھی بیع میں داخل ہوں گے۔ لہٰذا درخت زمین کی بیع میں بغیر شرط کے اور فصل اور پھل شرط کے ساتھ داخل ہوں گے۔ یہ فرق اس لیے کہ درخت زمین پر قرار کے لیے لگائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ زمین کی بیع میں داخل ہوں گے اور فصل اور پھل قرار کے لیے نہیں ہوتے بلکہ کاٹنے کے لیے لگائے جاتے ہیں۔ لہٰذا یہ بیع میں شرط کے بغیر داخل نہیں ہوں گے۔ [ھدایہ]

و ان ذکر الحقوق ...... کا مطلب یہ ہے کہ فصل اور پھل شرط کے ساتھ بیع میں داخل ہوں گے شرط کے بغیر داخل نہیں ہوگے اگرچہ حقوق اور مرافق کا ذکر کیا جائے۔

بیت، دار اور منزل کی تعریف:

و لا العلو فی ...... اس مسئلے کو سمجھنے سے قبل بیت، دار، منزل کی تعریف جاننی چاہیے۔ ''بیت'' ایک چھت والے کمرے کو کہا جاتا ہے جس میں رات گزاری جاسکتی ہو۔ ''دار'' اس کو کہتے ہیں جس میں چند کمرے ہوں اور صحن ہو کہ جس پر چھت نہ ہو۔ ''منزل'' اس کو کہتے ہیں کہ جس میں چند کمرے ہوں اور چھت والا صحن ہو۔ [کفایہ]

ان تعریفات کو جاننے کے بعد یہ جاننا چاہیے کہ جس نے ایسی منزل خریدی جس کے اوپر بھی منزل ہو تو نیچے والی منزل کو خریدنے کی وجہ سے اوپر والی منزل بیع کی داخل نہ ہوگی مگر جب حقوق و مرافق کا ذکر کیا جائے تو اس وقت نچلی منزل کی بیع میں اوپر والی منزل داخل ہوگی اور اگر کسی نے ایسے بیت کی بیع کی جس کے اوپر بھی بیت تھا تو یہ اوپر والا بیت بیع میں داخل نہ ہوگا خواہ حقوق و مرافق کو ذکر کردے اور اگر کسی نے دار کی بیع کی اس کے

اوپر بھی دار تھا تو اس بیع میں اوپر والا دار داخل ہوگا اگر چہ حقوق و مرافق کا ذکر نہ کرے۔ فالحاصل ...... سے شارح نے یہی بات ذکر کی ہے۔

فالمنزل بین ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ منزل کا حکم دار اور بیت کا درمیانہ کیوں ہے کیوں کہ منزل کا حکم یہ ہے کہ حقوق کے ذکر سے علو داخل ہو جائے گی جب کہ دار میں بغیر حقوق کے ذکر کے علو داخل ہو جائے گی اور بیت میں حقوق کے ذکر کے باوجود بھی علو داخل نہیں ہوگی تو منزل کا حکم درمیانہ ہے اب یہ درمیانہ حکم اس لیے ہے منزل میں جانور باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ دو تین کمرے ہوتے ہیں جس میں شادی شدہ آدمی رہ سکتا ہے۔ لہٰذا جب منزل بیت اور دار کے درمیان ہے تو علو منزل کے تابع ہوگی اس لیے کہ منزل کا شبہ دار کے ساتھ ہے تو علو اس کے تابع ہونی چاہیے اور منزل کا شبہہ بیت کے ساتھ ہے تو علو اس کے تابع نہیں ہونی چاہیے۔ لہٰذا منزل میں اگر حقوق کا ذکر کیا جائے گا تو علو داخل ہوگی ورنہ علو داخل نہیں ہوگی اور علو بیت کے توابع میں سے اس لیے نہیں ہے کہ تابع کے لیے ضروری ہے کہ وہ متبوع سے کم ہو۔ لہٰذا اگر علو بیت کے تابع ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شئی اپنی مثل کے تابع ہے جب کہ ایسا نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا علو بیت کے تابع نہیں ہوگی۔ [بنایہ]

فائدہ:

یہ دار، بیت اور منزل کے درمیان فرق مذکور ہوا یہ اہل کوفہ کا عرف تھا۔ بہر حال ہمارے عرف میں خواہ دار ہو یا بیت یا منزل سب میں علو بغیر ذکر کے داخل ہوگی۔ [ھدایہ]

و لاالطریق و الشرب ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کسی نے زمین کی بیع کی تو اس بیع میں راستہ، پانی کی باری، پانی بہنے کی جگہ یہ تینوں اشیاء داخل نہیں ہوں گی مگر یہ کہ حقوق کا ذکر کرے تو پھر داخل ہوں گی۔ بہر حال اگر کسی نے زمین کرایہ پر دی تو یہ تینوں اشیاء کرایہ میں بغیر حقوق کو ذکر کیے داخل ہو جائیں گی، اس لیے کہ کرایہ میں مقصود شئی سے نفع اٹھانا ہوتا ہے اور زمین سے نفع اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جب یہ تینوں اشیاء داخل ہوں ان کے بغیر زمین سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے جب کہ بیع میں مقصود نفع نہیں ہوتا بلکہ رقبہ پر بیع واقع ہوتی ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ممکن ہے مشتری اس زمین سے تجارت کے ذریعے نفع اٹھائے یعنی مشتری اس زمین کو خرید کر آگے کسی اور کو فروخت کر سکتا ہے تو اس طرح اس کو نفع حاصل ہو جائے گا۔ [عنایہ]

......☆☆☆☆☆......

فصل فی الاستحقاق

و یؤخد الولد ان ستحقت امهٗ ببینۃٍ، و انُ اقر بھا لا۔ صورتھا اشتریٰ رجل جاریۃ فولدتُ عندہٗ فاستحقھا رجل، فانہٗ یأُخذھا و ولدھا، و ان اقر بھا لا، لان البینۃ حجۃ مطلقۃٌ، فیظھر بھا ملکہٗ من الاصل، و الاقرار حجۃٌ قاصرۃٌ یثبت الملك ضرورۃ صحۃ الاخبار، فیندفع الضرورۃُ بثبوت الملك بعد انفصال للولد۔ شخصٌ قال لآخر: اشترنی فانی عبدٌ فاشتریٰ، فبان حراً، ضمن ان لم یدر مکان بائعہٖ، لانہٗ بالامر بالشراء یصیر ضامنا للثمن عند تعذر الرجوع علی البائع دفعا للضرر، و عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا ضمان علیہ۔ و رجع علیہ۔ ای رجع ھٰذا الشخص بما ضمن علی البائع۔ و ضمان فی الرھن اصلاً۔ ای ان قال: ارتھنیٰ فانی عبدٌ، فارتھنہٗ فبان حرا، فلا ضمان علیہ، سواءٌ علم مکان الراھن اولا، لان الرھن لیس عقدٌ معاوضۃٌ، فلا یکون الآمر بہ ضامناً للسلامۃ و قال فی الھدایۃ: فی صورۃ المسألۃِ ضرب اشکال، وھو ان الدعویٰ شرطٌ عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لحریۃ العبد، و التناقض یمنع صحۃ الدعویٰ، فکیف یظھر انہ حرٌّ؟۔ و لا رجوع فی دعویٰ حق مجھول فی دار صولح علیٰ شئ و استحق بعضھا۔ ای ادعیٰ حق مجھولا فی دار فصولح علی شَیئٍ۔ ثم استحق بعض الدار، فالمدعیٰ علیہ لا یرجع علی المدعی بشیئٍ، لان للمدعی ان یقول: دعوائیُ فی غیر ما استحق۔ و لو استحق کلھا رد کل العوض۔ لانہ المدعیٰ بہٖ داخل فی المستحق۔ و فھم صحۃ الصلح عن المجھول۔ ای دلتُ ھٰذہ المسئلۃ علی ان الصلح عن المجھول علی مال معلوم صحیحٌ، و انما یصح لان الجھالۃ فیما یسقط لا یفضیُ الی المنازعۃ، و قد ینقل عن بعض الفتاویٰ ان الصلح لا یصح الا ان یکون الدعویٰ صحیحۃ، فھٰذہٖ المسئلۃ تدل علی ان ھٰذہ الروایۃ غیر صحیحۃ، لان دعوی الحق المجھول دعویٰ غیر صحیحۃ، و کثیرٌ من مسائل الذخیرۃ تدل علی عدم صحۃ تلك الروایۃ۔ و رجع بحصتہٖ فی دعویٰ کلھا ان استحق شئٌ منھا۔ ای ان ادعی کل الدار، فصولح علی شیئٍ، ثم استحق نصفھا یرجع بنصف البدل۔

ترجمہ:

اور بچہ لے لیا جائے گا اگر اس کی ماں کا گواہی کے ذریعے مستحق نکلا گیا اور اگر مشتری نے اس کا اقرار کر لیا تو نہیں لیا جائے گا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خریدی پھر باندی نے اس کے پاس بچے کو جنم دیا پھر اس باندی کا ایک شخص مستحق نکل آیا تو یہ اس باندی کو اور اس کے بچے کو لے لے گا اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کیا تو بچہ نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے۔ لہٰذا باندی کے ساتھ اس کی ملک اصل سے ظاہر ہوگئی اور اقرار حجت قاصرہ ہے، ملک خبر دینے کے درست کرنے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے۔ بچہ الگ کرنے کے بعد ملک ثابت ہونے کی وجہ سے ضرورت ختم ہوگئی ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو مجھے خرید لے کیوں کہ میں غلام ہوں پھر اس نے خرید لیا پھر وہ آزاد ظاہر ہوا تو وہ ضامن ہوگا اگر اس کے بائع کا مکان معلوم نہ ہو اس لیے کہ وہ خریدنے کا حکم دینے کی وجہ سے بائع پر رجوع کے مشکل ہونے کے وقت ثمن کا ضامن ہوگا ضرر کو دور کرنے کے لیے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ضمان نہیں ہے اور یہ شخص اس مال کا بائع پر رجوع کرے گا

اور رہن میں بالکل ضمان نہیں ہے یعنی اگر اس نے کہا کہ تو مجھے رہن رکھ لے کیوں کہ میں غلام ہوں پھر اس نے اس شخص کو رہن رکھ لیا پھر وہ آزاد ظاہر ہوا تو اب اس پر ضمان نہیں ہے برابر ہے راہن کی جگہ معلوم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے اور ھدایہ میں فرمایا کہ مسئلے کی صورت میں اشکال کی قسم ہے وہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی کے لیے دعویٰ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے اور تناقض دعوے کی صحت کو روکتا ہے پھر کس طرح یہ بات ظاہر ہوئی کہ وہ آزاد ہے اور حق مجہول کے دعویٰ میں رجوع نہیں ہے، اس گھر میں جس میں کسی شئی پر صلح کی گئی اور اس کے بعد اس کا مستحق نکلا گیا یعنی حق مجہول کا دعویٰ ایک گھر میں کیا گیا پھر کسی شئی پر صلح ہوگئی پھر بعض الدار کا مستحق نکل آیا تو مدعی علیہ مدعی پر کسی شئی کا رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ مدعی کے لیے گنجائش ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ میرا دعویٰ اس جگہ کے علاوہ ہے جس کا مستحق نکلا ہے اور اگر سارے گھر کا مستحق نکل آیا تو کل عوض واپس کردے گا اس لیے کہ مدعی بہ مستَحق (صیغہ مفعول) میں داخل ہے اور مجہول سے صلح کا صحیح ہونا سمجھ لیا گیا یعنی اس مسئلے نے اس بات پر دلالت کی کہ مجہول سے مال معلوم پر صلح کرنا صحیح ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ صحیح ہے اس لیے کہ جہالت اس شئی میں جو ساقط ہو جائے جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی اور بعض فتاویٰ سے نقل کیا گیا ہے کہ صلح صحیح نہیں ہوتی مگر یہ کہ دعویٰ صحیح ہو اس مسئلے نے اس بات پر دلالت کی کہ یہ روایت غیر صحیحہ ہے اس لیے کہ حق مجہول کا دعویٰ، دعویٰ غیر صحیحہ ہے اور ''ذخیرہ'' کے بہت سے مسائل اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور تمام گھر کا دعویٰ کرنے کی صورت میں اپنے حصے کا رجوع کرے گا اگر اس گھر میں سے کچھ کا کوئی مستحق نکل آیا یعنی اگر تمام گھر کا دعویٰ کیا پھر کسی شئی پر صلح کرلی گئی پھر اس کے نصف کا مستحق نکل آیا تو نصف بدل کا رجوع کرے گا۔

تشریح:

یوخذ الولد ...... مصنف رحمہ اللہ نے جو مسئلہ بیان کیا، شارح رحمہ اللہ نے اس کی صورت یہ بنائی ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی پھر اس باندی نے مشتری کے قبضے میں بچہ جنا، پھر ایک شخص اس باندی کا گواہی کے ذریعے مستحق نکلا تو اب یہ شخص باندی اور بچہ دونوں لے لے گا اور اگر مشتری نے خود باندی کے بچہ جننے کے بعد کسی کے لیے اس باندی کا اقرار کیا تو اب مقرلہ باندی کو لے گا اور بچہ مشتری کے پاس رہے گا۔

فرق:

لان البینة حجة ...... سے شارح رحمہ اللہ دونوں صورتوں میں فرق بیان کر رہے ہیں کہ گواہی کی صورت میں باندی اور بچہ دونوں لے لے گا اور اقرار کی صورت میں صرف باندی لے گا یہ اس لیے کہ گواہی حجت مطلقہ ہے اور گواہی قاضی کے فیصلے کی وجہ سے حجت بنی ہے اور قاضی کو تمام لوگوں پر ولایت حاصل ہے۔ لہٰذا گواہی بھی تمام کی طرف متعدی ہوگی تو جب مستحق نے گواہی قائم کی اور باندی پر اپنی ملک ثابت کی تو یہ ملک اس بیع سے قبل ثابت تھی گویا کہ جب یہ بیع ہوئی تو اس وقت باندی اور اس کا حمل دونوں مستحق کی ملک تھے تو بائع نے اس کی ملک کو فروخت کردیا تھا۔ لہٰذا گواہی کی وجہ سے اب مستحق باندی اور بچہ دونوں لے لے گا جب کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس لیے کہ اقرار ثابت ہونے کے لیے قضاء کی ضرورت نہیں ہے بلکہ آدمی کے خبر دینے سے اقرار کا حکم ثابت ہوتا ہے اور آدمی کو اپنی ذات پر ولایت ہے اپنے علاوہ کسی اور پر ولایت نہیں ہے تو اقرار میں جو ملک غیر کے لیے ثابت ہوتی ہے وہ ملک خبر کے درست کرنے کے ضروری ہونے کی وجہ سے ہے یعنی عاقل بائع کی خبر کو حد الامکان درست کیا جائے گا تو جب مشتری نے کہا کہ یہ باندی فلاں کی ہے تو اب صرف باندی فلاں کو دی جائے گی اس لیے کہ مشتری کے قول کو درست کرنا ضروری ہے اور مشتری کا قول صرف باندی دینے سے بھی درست ہو جائے گا یہ ضروری نہیں ہے کہ بچہ بھی ساتھ دیا جائے۔ لہٰذا اقرار کی صورت میں مستحق کے لیے جو ملک ثابت ہوئی ہے، وہ بیع کے بعد ہوئی ہے تو بچہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہے۔ [عنایہ، کفایہ]

شخص قال لآخر ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے کہا کہ میں غلام ہوں آپ مجھے خرید لیں تو جب

مشتری نے اس کو خرید لیا تو بعد میں معلوم ہوا کہ یہ شخص آزاد ہے تو اب بائع یا تو حاضر ہوگا یا کسی معلوم جگہ پر گیا ہوگا یا پھر بائع کے بارے میں بالکل خبر نہ ہوگی۔ بہر حال اگر بائع کا بالکل پتہ معلوم نہ ہو تو اس وقت مشتری غلام سے ہی ثمن کا رجوع کرے گا اس لیے کہ بائع کا تو پتہ معلوم نہیں ہے اور غلام آزاد ہے تو اب اگر غلام سے بھی ثمن کا رجوع نہ ہو تو مشتری نے جو ثمن ادا کیا تھا وہ ضائع ہو جائے گا تو اس لیے غلام کے ذمے وہ ثمن ہے تو پھر غلام اس ثمن کا بائع سے رجوع کرے گا یعنی جب بائع آئے گا تو غلام اس سے ثمن واپس لے گا۔ یہ طرفین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام سے کسی بھی صورت میں ثمن کا رجوع نہیں کیا جائے گا۔

فوائد وقیود:

ماتن نے اس مسئلے میں دو قیود ذکر کی ہیں کہ غلام نے دوسرے سے کہا کہ ''اشترلی'' کہ تو مجھے خرید لے اور دوسری قید یہ ہے کہ ''فاني عبد'' میں غلام ہوں۔ لہٰذا اگر اس نے کہا کہ ''اشترلی'' اور ''فاني عبد'' نہیں کہا تو اب غلام سے رجوع نہیں کیا جائے گا اسی طرح اگر اس نے ''انی عبد'' کہا اور ''اشترلی'' نہیں کہا تو اب بھی غلام سے رجوع نہیں کر سکتا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ دونوں قید احترازی ہیں۔ [بحرالرائق]

یہ تو وہ صورت تھی کہ جس میں بائع کا کوئی پتہ نہیں ہے۔ البتہ اگر بائع موجود ہو یا اس کا پتہ معلوم ہو تو اس وقت مشتری بائع سے ثمن کا رجوع کرے گا۔

ولا ضمان في الرهن ...... سے مصنف رحمہ اللہ اس کے بالمقابل دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے ہزار روپے دین لینا تھا تو ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ میں مدیون کا غلام ہوں تو مجھے ایک ہزار دین کے بدلے رہن رکھ لے تو پھر دائن نے اس کو رھن رکھ لیا، پھر بعد میں اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا تو اس غلام سے بالکل رجوع نہیں کیا جائے گا خواہ راھن حاضر ہو یا غائب ہو''و ان الرهن عقد'' سے شارح یہ بتا رہے ہیں بیع اور رہن کے درمیان کیا فرق ہے کہ بیع کی صورت میں جب بائع کا کوئی پتہ نہ تھا تو اس وقت غلام سے ثمن کا رجوع کیا جا رہا تھا جب کہ رہن کی صورت میں غلام سے رجوع نہیں کیا جا رہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع عقد معاوضہ ہے اور رہن عقد معاوضہ نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کی صورت میں مرتہن نے جو غلام پر قبضہ کیا ہے وہ کسی عوض کے بدلے نہیں ہے تو جب مرتہن نے کسی عوض کے بدلے غلام پر قبضہ نہیں کیا۔ لہٰذا جس نے اس عقد کا حکم دیا تھا وہ اس عقد کی سلامتی کا ضامن بھی نہیں ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح بیع عقد معاوضہ ہے تو اس میں عوض کی سلامتی ضروری ہے۔ لہٰذا عوض نہ ہونے کے وقت غلام کا ضامن ہونا ضروری ہے، بخلاف رہن کے کہ یہ عقد معاوضہ نہیں ہے تو جب یہ عقد معاوضہ نہیں ہے تو اس میں عوض کی سلامتی بھی ضروری نہیں ہے۔ [کذا فی الکفایہ]

اشکال:

قال في الهداية ...... سے شارح رحمہ اللہ مسئلہ پر ہونے والا اشکال ذکر کر رہے ہیں اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد ہونے کے لیے دعویٰ کرنا شرط ہے یعنی دعویٰ کے بغیر آزاد نہیں ہوگا۔ لہٰذا جب غلام نے آزاد ہونے کا دعویٰ کیا تو اب اس کا دعوی اشترلی فاني عبد کے مخالف ہو گیا کہ پہلے اس نے اپنے آپ کو غلام کہا تھا اور اب آزادی کا دعویٰ کر رہا ہے تو ان دونوں باتوں میں تناقض ہے اور تناقض کی وجہ سے دعویٰ درست نہ ہوگا تو جب دعویٰ درست نہ ہوا جو کہ آزاد ہونے کے لیے شرط ہے تو یہ آزاد بھی نہ ہوگا۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ عقد کے بعد جو غلام کا آزاد ہونا ظاہر ہوا ہے تو یہ اس کا آزاد ہونا یا تو اصلاً ہے یا غلامی کے بعد آزاد ہونا ہے تو اب عقد کے بعد جو اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا یا اصل میں ہی آزاد تھا تو یہ حر اصلی ہوا اور حر اصلی کے لیے دعویٰ شرط نہیں ہے بلکہ حر اصلی بغیر دعویٰ کے ہی آزاد ظاہر ہوگا۔ لہٰذا حر اصلی ہونے کی صورت میں اشکال ہی نہ ہوگا اس لیے کہ اشکال تناقض کی وجہ سے ہے اور یہاں تناقض نہیں ہے۔ لہٰذا اشکال بھی نہیں رہا۔

البتہ اگر عقد کے بعد جو غلام کا آزاد ہونا ظاہر ہوا اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی کا غلام تھا، پھر اس کو آزاد کر دیا گیا تو اس میں بھی تناقض نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جس وقت اس نے ''اشترلی فانی عبد'' کہا تو اس وقت یہ واقعی غلام تھا، لیکن یہ بات کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا ہے تو اس نے آزادی کا دعویٰ کر دیا تو اب اس کا دعویٰ اس کے قول ''اشترلی فانی عبد'' کے مناقض نہیں ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی اشکال نہ ہوگا۔ [ماخوذ من الحاشیہ]

و لا رجوع فی دعوی...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید نے ایک گھر دو ہزار کا خریدا اس کے بعد عمرو نے اس گھر میں دعویٰ کیا اور زید سے کہا کہ اس گھر میں میرا بھی حق ہے تو یہ حق مجہول کا دعویٰ ہے پھر زید نے اس سے پانچ سو کے بدلے صلح کر لی اس کے بعد خالد زید کے کچھ گھر کا مستحق نکلا تو اب زید، عمرو سے کچھ بھی رجوع نہیں کر سکتا کہ زید عمرو سے کہے کہ میرے پانچ سو واپس کر، اس لیے کہ عمرو کے لیے اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ میرا حق اس حصے میں ہے جو تیرے (زید) پاس ہے اور اگر خالد، زید کے پاس موجود سارے گھر کا مستحق نکلا تو اب زید، عمرو سے پانچ سو روپے واپس لے لے گا اس لیے کہ اب عمرو کے لیے اس بات کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ یہ کہہ دے کہ میرا حق اس حصے میں ہے جو تیرے پاس ہے، اس لیے کہ زید کے پاس کوئی حصہ نہیں رہا۔

مسئلے کا فائدہ:

اس مسئلے میں زید نے عمرو کی طرف سے حق مجہول سے صلح کی اور وہ درست ہے تو اس مسئلے نے دو اشیاء پر دلالت کی۔ (۱) حق مجہول کی طرف سے مال معلوم پر صلح کرنا درست ہے۔ (۲) صلح کے صحیح ہونے کے لیے دعویٰ کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے یہاں پہلا فائدہ ذکر کیا ہے، اس کی علت یہ بیان کی کہ جہالت جو ساقط ہو جائے وہ جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی اور پھر شارح نے چوں کہ دوسرا فائدہ ذکر نہیں کیا اس وجہ سے بعض فتاویٰ کی عبارت سے اشکال ہو رہا تھا تو اس کے بارے میں شارح نے ذکر کیا کہ بعض فتاوی میں مذکورہ ہے کہ صلح اس وقت تک صحیح نہیں ہے جب تک دعوی صحیح نہ ہو، اس لیے کہ حق مجہول کا دعویٰ صحیح نہیں ہے، لہٰذا صلح بھی دعوی مجہول سے صحیح نہ ہونی چاہیے تو اس اشکال کے جواب میں شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ذخیرہ کتاب کے بہت سے مسائل فتاوی کی اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ حق مجہول سے صلح کرنا درست ہے۔

و رجع بحصته ...... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا مسئلے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ جب زید نے گھر خریدا تو عمرو نے سارے گھر پر دعویٰ کیا تو زید نے اس سے ہزار پر صلح کر لی اس کے بعد خالد نے کہا کہ نصف گھر میرا ہے تو اب زید، عمرو سے پانچ سو روپے واپس لے گا اس لیے جب خالد اس کے نصف کا مستحق نکلا تو یہ معلوم ہوا کہ عمرو اپنے نصف کے دعوے میں جھوٹا ہو گیا۔ لہٰذا اس کے بدلے عمرو نے جو بدل صلح پر قبضہ کیا ہے، وہ واپس کر دے گا۔

و لمالك باع غيرهُ ملكهُ فسخهُ، و له اجازتهُ ان بقى العاقدان و المبيع، و كذا الثمن ان كان عرضا۔ فسخهُ مبتدأٌ و لما للكِ خبرهُ مقدمٌ، و هذا بيع الفضولى، و هو منعقدٌ عندنا، خلافا للشافعى رحمه الله تعالىٰ۔ و هو ملكٌ للمجيز و امانة عند بائعه۔ اى ان اجاز المالك فالثمن ملكٌ لهُ، و يكون امانة فى يدِ البائع۔ و لهُ فسخهُ قبل الاجازة۔ اى للبائع حق الفسخ قبل اجازة المالك دفعا للضرر عن نفسهِ، فان حقوق العقد راجعة اليه۔ و جاز اعتاق المشترى من الغاصب لا بيعهُ ان اجيز بيع الغاصب۔ اى اذا باع الغاصبُ العبد المغصوب، فاعتقهُ المشترى، فاجاز المالك البيع ينفذ الاعتاق، و عند محمدٍ رحمه الله تعالىٰ لا ينفذ، لقوله عليه السلام: لا عتق فيما لا يملك ابن آدم، و لو ثبت فى الاخرة لثبت مستنداً، و هو ثابتٌ من وجهٍ دون وجهٍ، و لهما ان الملك

ثبت موقوفاً بتصرف مطلق موضوع لافادة الملك، فيتوقفُ الاعتاق مرتبا عليه، كاعتاق المشتري من الراهن۔

ترجمہ:

اوراس مالک کے لیے جس کے غیر نے اس کی ملک کو بیچ دیا ہو بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اوراس کے لیے بیع کی اجازت دینا جائز ہے اگر دونوں عاقدین اور مبیع اور ثمن جب کہ سامان ہو باقی ہو''فسخه'' مبتداء ہے اور ''لمالك'' اس کی خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور یہ ہمارے نزدیک منعقد ہوتی ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور ثمن مجیز کی ملک ہے اور بائع کے پاس امانت ہے یعنی اگر مالک نے اجازت دے دی تو ثمن اس کی ملک ہے اور ثمن بائع کے پاس امانت ہے اور فضولی کے لیے بیع کو اجازت سے قبل فسخ کرنا جائز ہے یعنی بائع کو مالک کی اجازت سے قبل فسخ کرنے کا حق ہے اپنے آپ سے ضرر کو دور کرنے کی وجہ سے کیوں کہ عقد کے حقوق بائع کی طرف لوٹتے ہیں اور غاصب سے خریدنے والے کا آزاد کرنا جائز ہوگا نہ کہ اس کا بیع کرنا اگر غاصب بیع کی اجازت دے دی گئی یعنی اگر غاصب نے عبد مغصوب کو فروخت کردیا پھر مشتری نے اس کو آزاد کردیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو آزاد کرنا نافذ ہوجائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک آزاد کرنا نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے''اس شئی میں آزادی نہیں ہے جس کا ابن آدم مالک نہ ہو''اور اگر عتق انتہاء ثابت ہو تو مستنداً ثابت ہوگا اور وہ من وجہ ثابت ہے اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملک موقوف ثابت ہوئی ہے ایسے تصرف کی وجہ سے جو مطلق ہے اور ملک کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے لہٰذا اعتاق اس پر مرتب ہوگا جیسا کہ راھن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب استحقاق کے باب سے فارغ ہوئے تو انہوں نے فضولی کی بیع کے احکام کو شروع کیا اس لیے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت ظاہر ہے یوں کہ فضولی کی بیع استحقاق کی صورتوں میں سے ایک صورت ہے، اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی شئی کا مستحق نکلتا ہے تو وہ دعویٰ کے وقت یہ کہتا ہے کہ یہ میری شئی ہے تجھے فلاں نے میری اجازت کے بغیر فروخت کردی ہے تو وہ فلاں فضولی ہے۔　[عنایہ، فتح]

فضولی کی تحقیق:

''فضولی''فاء کے ضمہ کے ساتھ ہے اور یہ''فضل''کی جمع ہے اور''فضل''زیادتی کو کہا جاتا ہے''فضولی''لغت میں اس شخص کو کہتے ہیں جس میں کوئی خیر نہ ہو یا وہ شخص جو ایسے کاموں میں مشغول ہو جن کا کوئی فائدہ نہیں، اس کو بھی فضولی کہا جاتا ہے اور فقہاء کی اصطلاح میں''فضولی''وہ شخص ہے جو نہ وکیل ہو اور نہ اصیل ہو۔　[عنایہ]

و للمالك باع غيره ...... مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ ایک شخص نے کسی کی شئی کو فروخت کردیا اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کی کتاب خالد کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کردی تو اب زید کے لیے اس عقد کو فسخ کرنا بھی جائز ہے اور اس عقد کو صحیح قرار دینا بھی جائز ہے مالک کے لیے جو اجازت دینا جائز ہے، اس میں کچھ تفصیل ہے وہ یہ کہ فضولی یا تو اس شئی کو دراہم ودنانیر کے بدلے فروخت کرے گا یا اس شئی کو کسی اور شئی کے بدلے فروخت کرے گا اگر فضولی دراہم ودنانیر کے بدلے فروخت کرے تو مالک کے اجازت دینے کے لیے چار اشیاء کا موجود ہونا شرط ہے۔ (۱) خود مالک کا ہونا۔(۲) فضولی کا ہونا۔(۳) مشتری کا ہونا۔(۴) مبیع کا ہونا اگر یہ چار اشیاء ہوں گی تو مالک کے لیے اجازت دینا جائز ہے اور اگر دوسری صورت ہو یعنی فضولی نے اس شئی کو کسی اور شئی کے بدلے فروخت کیا تھا تو اب پانچ اشیاء کا ہونا ضروری ہے، چار اشیاء تو وہی ہیں جو اوپر گزری۔(۵) اس ثمن کا باقی ہونا بھی ضروری ہے جو سامان ہے۔　[عنایہ]

اور یہ فضولی کی بیع کا منعقد ہونا ہمارے نزدیک ہے، بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فضولی کی بیع ناجائز ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے ''لابیع الا فیما تملك'' (کہ بیع نہیں ہے مگر اس شئی میں جس کا تو مالک ہے) ہم نے اس کا جواب دیا کہ اس سے مراد بیع نافذ ہے کہ بیع نافذ نہیں ہوتی مگر اس میں جس کا مالک ہو۔

اور جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو فضولی کے پاس جو ثمن ہے وہ مالک کی ملک ہے اور فضولی کے پاس امانت ہے۔ لہٰذا اگر ثمن فضولی کے پاس بلا تعدی ہلاک ہو گیا تو فضولی اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ [فتح]

ولہ فسخہ ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتارہے ہیں کہ فضولی نے کسی کی شئی فروخت کی اور مالک کی اجازت دینے سے قبل فضولی نے بیع کو فسخ کر دیا تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ اگر فضولی نے فسخ نہیں کیا اور مالک نے عقد کی اجازت دے دی تو اب یہ فضولی وکیل نکلا تو بھی وکیل ضامن ہوگا تو اجازت کی وجہ سے فضولی وکیل ہو جائے گا تو اس کو ضرر ہوگا اسی ضرر سے بچنے کے لیے فضولی نے عقد کو خود ہی فسخ کر دیا تا کہ مالک کی اجازت کی وجہ سے ضرر نہ ہو۔ [فتح]

و جاز اعتاق المشتری...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا غلام غصب کیا اور اس غصب شدہ غلام کو فروخت کر دیا تو جب مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس مشتری نے اس غلام کو آزاد کر دیا اس کے بعد اس غلام کے اصل مالک جس سے یہ غلام غصب کیا گیا تھا۔ اس نے اس بیع کی اجازت دے دی تو شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری کا آزاد کرنا نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا اعتاق نافذ نہیں ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے مالک ہونا ضروری ہے اس لیے کہ حدیث شریف میں آیا ہے ''لا عتق فیما لا یملك ابن ادم''، یعنی جس شئی کا ابن آدم مالک نہیں ہے اس میں اعتاق نہیں کر سکتا اور ہمارے اس مسئلے میں مشتری کے لیے ملک ثابت نہیں ہوئی تھی کہ اس نے غلام کو آزاد کر دیا اس لیے کہ مشتری کے لیے ملک موقوف ثابت ہے اور ملک موقوف فی الحال ملک کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ مالک کی اجازت کے بعد ملک موقوف ملک کا فائدہ دے گی تو یہ ملک موقوف من وجہ ثابت ہے اور من وجہ ثابت نہیں ہے کہ فی الحال تو ثابت نہیں ہے اور اجازت کے بعد ثابت ہوگی تو جب یہ ملک موقوف ہے اور ملک موقوف اعتاق کو درست کرنے والی نہیں بلکہ حدیث میں جو ملک اعتاق کے لیے ضروری قرار دی گئی وہ ملک کامل ہے سو جب مشتری کی ملک اعتاق کے وقت کامل نہیں ہے بلکہ موقوف ہے تو مشتری کا اعتاق بھی درست نہ ہوگا۔ [عنایہ]

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل:

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک موقوف ثابت ہوئی ہے اور ایسے تصرف کے ذریعے ہوئی ہے جو مطلق ہے یعنی اس تصرف میں خیار شرط وغیرہ نہیں ہے تو مشتری نے غاصب سے بغیر خیار شرط کے مطلق تصرف کے ساتھ غلام خریدا اور وہ تصرف ملک کا فائدہ دینے کے لیے وضع کیا گیا ہے اس لفظ کے ذریعے اس تصرف سے احتراز کر لیا جو ملک کا فائدہ نہیں دیتا (تو یہ بات معلوم ہوئی کہ ''موضوع لافادۃ الملك'' قید احترازی ہے) جیسے غصب کرنا تو ہمارے مسئلے میں مشتری نے غاصب سے خریدا ہے غصب نہیں کیا ہے۔ لہٰذا جب مشتری کی ملک موقوف ایسے تصرف کے ذریعے ہوئی ہے جو مطلق بھی ہے اور ملک کا فائدہ دینے والا بھی ہے تو ملک موقوف پر اعتاق بھی موقوف ہی ہوگا یعنی جب ملک ثابت ہوگی تو اعتاق بھی ثابت ہوگا۔

کاعتاق المشتری ...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ مسئلے کو ایک دوسرے مسئلے کے ساتھ تشبیہ دے رہے ہیں کہ غاصب سے خریدنے والے کا اعتاق موقوف ہوگا جیسا کہ راہن سے خریدنے والے اعتاق موقوف ہوتا ہے یعنی ایک شخص نے کسی کو کوئی غلام رہن رکھوایا پھر اس کے بعد اس نے

وہ غلام کسی کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو اب اس کا آزاد کرنا مرتہن کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ [البنایہ]

فائدہ:

یہ مذکورہ مسئلہ بھی ان مسائل میں سے ہے جن کی روایت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو شک ہو گیا اس مسئلے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے فرمایا کہ میں آپ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک عتق جائز ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ آپ نے یہ بات روایت کی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عتق نا جائز ہے۔ [بحر الرائق، فتح، البنایہ]

و لو باع المشتری من الغاصب، ثم اجیز البیع الاول لا ینفذ الثانی۔ لان بالاجازة یثبتُ ملكٌ باتٌ للمشتری الاول، فاذا طرء علی الملك الموقوف للمشتری الثانی ابطلهٗ۔ و لو قطع یدهٗ ثم اجیز فارشهٗ للمشتری۔ ای قطعت ید العبد، فاخذ ارشها، ثم اجاز المالك البیع، فارشهٗ للمشتری، لان الملك تم لهٗ من وقت الشریٰ، فتبین ان القطع و قع علی ملك المشتری، فالارش لهٗ۔ و تصدق بما زاد علی نصف ثمنهٖ۔ ای اذا کان الارش زائداً علی نصف الثمن فالزیادة لا تطیب لهٗ، فوجب تصدقه، اذ فی الزیادة شبهة عدم الملك۔ و من شریٰ عبداً من غیر سیدهٖ، فاقام بینة علی اقرار بائعهٖ او سیدهٖ لعدم امره بهٖ، مریدا ردہ لا یقبل، و ان اقر بائعه به عند قاضٍ و طلب مشتریه رد بیعه۔ الفرق بین الصورتین ان البینة لا تقبل الا عند صحیح الدعویٰ، و فی المسئلة الا ولیٰ لم یصح الدعوٰی للتناقض، و فی الصورة الثانیه التناقض لا یمنع صحة الاقرار، فللمشتری ان یساعد البائع فی ذالك فیتحقق الاتفاق بینهما۔

ترجمہ:

اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے بیع کی پھر پہلی بیع کی اجازت دے دی گئی تو دوسری بیع نافذ نہ ہوگی اس لیے کہ اجازت کی وجہ سے مشتری اول کے لیے ملک تام ثابت ہوگئی پھر جب اس کو مشتری ثانی کی ملک موقوف پر ڈالا گیا تو اس ملک تام نے ملک موقوف کو باطل کر دیا اور اگر غلام کا ہاتھ کاٹا گیا پھر بیع کی اجازت دی گئی تو اب خون بہا مشتری کا ہوگا یعنی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر مشتری نے اس کا خون بہا لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دی تو اس کا خون بہا مشتری کا ہوگا اس لیے کہ ملک خریدنے کے وقت سے ہی مشتری کے لیے تام ہوگئی سو یہ بات واضح ہوگئی کہ ہاتھ کا کٹنا مشتری کی ملک پر واقع ہوا ہے لہٰذا خون بہا مشتری کا ہے اور مشتری اس مال کو صدقہ کر دے گا جو غلام کے نصف ثمن سے زائد ہو یعنی جب خون بہا نصف ثمن پر زائد ہو تو زیادتی مشتری کے لیے حلال نہیں ہے۔ لہٰذا اس کو صدقہ کرنا واجب ہے اس لیے کہ زیادتی میں عدم ملک کا شبہہ ہے اور جس شخص نے غلام کو اس کے آقا کے علاوہ سے خریدا پھر اس شخص نے اس کے بائع کے اقرار پر یا آقا کے بیع کا حکم نہ دینے پر گواہی قائم کی درا حالاں کہ غلام کو واپس کرنے کا ارادہ کر رہا تھا تو یہ گواہی قبول نہ کی جائے گی اور اگر اس کے بائع نے اس بات کا قاضی کے پاس اقرار کیا اور اس کے مشتری نے بیع کو رد کرنا طلب کیا تو اس کی بیع رد کر دی جائے گی۔ فرق دونوں صورتوں کے درمیان یہ ہے کہ گواہی دعویٰ کے صحیح ہونے کے وقت ہی قبول کی جاتی ہے اور پہلے مسئلے میں دعویٰ تناقض کی وجہ سے صحیح نہیں ہے اور دوسری صورت میں تناقض اقرار کی صحت کو نہیں روکتا تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ بائع کی اس بارے میں مدد کرے سو ان دونوں کے درمیان اتفاق ثابت ہو گیا۔

تشریح:

و لو باع المشتری...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کوئی شئ غصب کی اور اس کو فروخت کر دیا پھر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا تو اگر اصل مالک ”جس سے شئ کو غصب کیا گیا“ نے غاصب کو بیع کی اجازت دے دی تو اب مشتری اول کے لیے ملک

تام ثابت ہوئی تو مشتری اول کی ملک تام کو جب مشتری ثانی کی ملک موقوف پر ڈالا گیا تو ملک تام نے ملک موقوف کو باطل کر دیا اس لیے کہ ایک ہی شئی میں ملک تام اور ملک موقوف نہیں ہوسکتی تو جب مشتری ثانی کی ملک موقوف باطل ہوگئی تو اب مشتری کی اجازت سے بھی نافذ نہ ہوگی۔ [البنایہ]

و لو قطع یدہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ غاصب سے خریدنے والے نے غلام پر قبضہ کر لیا تو اس کے قبضے میں اس غلام کا کسی نے ہاتھ کاٹ دیا پھر غاصب کو اصل مالک نے بیع کی اجازت دی تو ہاتھ کی دیت مشتری کو ملے گی اس لیے کہ ملک اجازت کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور یہ ملک مشتری کے لیے خریدنے کے وقت ہی سے ثابت ہوگئی تھی، اس لیے کہ ملک کا سبب عقد ہے اور عقد تو تام ہے ملک کا ثابت نہ ہونا تو ایک مانع کی وجہ سے ہے، وہ مانع اصل مالک کا حق تھا تو جب اصل مالک نے اجازت دے دی تو اب ملک ثابت ہونے سے مانع بھی ختم ہوگیا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ غلام کا ہاتھ کاٹا جانا مشتری کی ملک کے اندر ثابت ہوا ہے تو ہاتھ کی دیت بھی مشتری ہی کو ملے گی اور اگر ہاتھ کی دیت غلام کی نصف قیمت سے بڑھ گئی تو اس کو صدقہ کرے گا مثلاً غلام کی قیمت ۱۰۰۰ ہزار روپے تھی اور ہاتھ کی دیت ۶۰۰ چھ سو روپے ملی تو اب ۱۰۰ روپے کو مشتری صدقہ کرے گا اس لیے کہ غلام کے ہاتھ کی دیت اس کی قیمت کا نصف ہوتی ہے تو جب یہ نصف سے بڑھی تو سود لازم آئے گا اور یہ بات ہے کہ جس دن غلام کا ہاتھ کاٹا گیا اس دن مشتری کی ملک تام نہیں تھی بلکہ موقوف تھی یعنی من وجہ ثابت تھی اور من وجہ ثابت نہ تھی۔ لہٰذا اس میں عدمِ ملک کا شبہہ آ گیا اور یہ بات پہلے گزر چکی کہ جس میں عدم ملک کا شبہہ ہو وہ حرام ہے تو جب زیادتی میں عدم ملک کا شبہہ ہے تو یہ حرام ہوئی۔ لہٰذا اس کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ [عنایہ]

من شری عبدا...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا غلام اس کے مالک کے علاوہ سے خریدا پھر مشتری نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ تو نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے۔ لہٰذا میں یہ غلام واپس کرتا ہوں اور بائع نے انکار کیا تو اب مشتری کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر بائع نے قاضی کے پاس جا کر اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے اور مشتری نے کہا کہ میں بھی واپس کرنا چاہتا ہوں تو اب بائع کا اقرار درست ہوگا اور مشتری اس غلام کو واپس کر سکتا ہے۔

دونوں صورتوں میں فرق:

والفرق بین الصورتین ...... سے شارح رحمہ اللہ دونوں صورتوں (یعنی مشتری کی گواہی مقبول نہیں اور بائع کا اقرار مقبول ہے) کے درمیان فرق ذکر کر رہے ہیں پہلی صورت میں مشتری کی گواہی اس لیے نامقبول ہے کہ گواہی کی بنیاد دعوی کے درست ہونے پر ہوتی ہے اگر دعوی صحیح ہوگا تو گواہی صحیح ہوگی اگر دعویٰ صحیح نہیں ہو تو گواہی بھی صحیح نہ ہوگی اور اس مذکورہ صورت میں دعوی تناقض کی وجہ سے باطل ہے۔ تناقض اس طرح ہے کہ مشتری کا غلام کو خریدنا اس بات پر دلیل ہے کہ مشتری کے نزدیک خریدنا صحیح ہے اور بائع مبیع کا مالک ہے، پھر بعد میں مشتری کا اس بات کا دعوی کرنا کہ بائع نے اس غلام کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشتری کا خریدنا صحیح نہیں ہے اور بائع مبیع کا مالک نہیں ہے۔ لہٰذا مشتری کے فعل اور قول کے درمیان تناقض ہوگیا اس وجہ سے دعوی صحیح نہیں ہے جب دعویٰ صحیح نہیں ہے تو گواہی بھی صحیح نہیں ہے اور دوسری صورت میں جب بائع نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے مالک کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو یہ اقرار درست ہے اس لیے کہ تناقض اقرار کے درست ہونے کو نہیں روکتا جیسا کہ کوئی شخص کسی بات کا انکار کر دے پھر کچھ دیر کے بعد اس کا اقرار کرے تو یہ درست ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ اقرار کو تناقض خراب نہیں کرتا، لیکن اقرار چونکہ حجت قاصرہ ہے اس اقرار سے آدمی اپنی ذات پر کچھ لازم کر سکتا ہے کسی غیر پر اقرار سے کچھ لازم نہیں کر سکتا تو جب بائع نے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے یہ غلام اس کے آقا کی اجازت کے بغیر فروخت کیا ہے تو اس اقرار سے بیع پر کوئی فرق نہیں پڑے گا، لیکن جب مشتری نے یہ کہا کہ میں بیع ختم کرنا چاہتا ہوں تو ان دونوں کا ایک ہی بات پر اتفاق ہوگیا۔ لہٰذا اس وجہ سے بیع کو فسخ جا سکتا ہے۔ [عنایہ]

باب السلم

مصنف رحمہ اللہ جب ان ابواب بیع سے فارغ ہوئے جن میں دونوں عوضوں پر یا کسی ایک عوض پر قبضہ شرط نہیں تھا تو اب ان ابواب کو شروع کیا جن میں دونوں عوضوں پر یا کسی ایک عوض پر قبضہ شرط ہے اور سلم کو صرف سے مقدم کیا اس لیے کہ سلم میں ایک عوض پر قبضہ شرط ہے اور صرف میں دونوں عوضوں پر قبضہ شرط ہے لہٰذا سلم مفرد کی طرح ہے اور صرف مرکب کی طرح ہے اور مفرد مرکب سے مقدم ہوتا ہے۔

لغوی معنی:

سلم کے لغوی ''سلامتی'' ہیں۔

شرعی معنی:

شرعی تعریف: بیع الآجل بالعاجل یا بیع الدین باعین۔ [اصول فقہ]

السلم بیع الشیئ علی ان یکون المبیع دینا علی البائع بالشرائط المعتبرة شرعاً۔ فالمبیع مسلما فیه، و الثمن رأس المالِ، و البائع مسلما الیه، و المشتری رب السلم۔ یصح فیما یعلم قدرهٗ و صفته کا لمکیل و الموزونِ مثمناً۔ انما قال "مثمنا" احترازاً عنْ الموزون الذی یکون ثمناً، کالدراهم و الدنانیر۔ و المذروع کا لثوب مبینا طولهٗ و عرضهٗ و رقعتهٗ۔ ای غلظتهٗ و سخافتهٗ۔ و المعدودِ متقارباً کالجوز و البیض و الفلس و اللبن و الآجر بملبن معین، فصح فی السمك الملیح۔ ای القدید بالملح، یقال: سمك ملیح و مملوح و لا یقال مالح الا فی لغة رویة و الطری فی جنبه فقط ای السلم فی السمك الطری لا یجوز الا فی حین یوجد السمك فی الماء۔ وزنا و ضرباً معلومین۔ ای لا بد یذکر وزن معلوم و نوع معلوم۔ و الطستِ و القمقمةِ و الخفین الا اذا لم یعرف به۔ ای بالصفة۔

ترجمہ:

سلم شئی کی بیع کرنا اس شرط پر کہ مبیع بائع پر دین ہوگی ان شرائط کی وجہ سے جن کا شرعاً اعتبار کیا گیا ہے سو مبیع کا نام مسلم فیہ رکھا گیا ہے اور ثمن کا نام راس المال رکھا گیا ہے اور بائع کا نام مسلم الیہ رکھا گیا ہے اور مشتری کا نام رب السلم رکھا گیا ہے اور سلم اس شئی میں صحیح ہوتا ہے جس کی مقدار اور صفت معلوم کی جا سکتی ہو جیسے مکیلی اور موزونی درا حالانکہ ثمن بنائی جا سکتی ہو، سوائے اس کے نہیں کہ ''مثمنا'' کہا اس موزونی شئی سے احتراز کرتے ہوئے جو ثمن ہو جیسے درہم و دنانیر اور وہ شئی جس کو ذراع کیا جا سکتا ہو جیسے کپڑا دراں حالانکہ اس کی لمبائی اور چوڑائی اور رقعت بیان کی جائے یعنی اس کا موٹا پن اور معدودی شئی دراں حالیکہ متقارب ہو جیسے اخروٹ اور انڈے اور پیسے اور کچی اور پکی اینٹ معین سانچے کے ساتھ۔ لہٰذا نمکین مچھلی میں سلم صحیح ہے یعنی جو نمک کے ساتھ ملائی گئی ہو کہا جاتا ہے ''سمك ملیح'' اور ''مملوح'' اور ''مالح'' نہیں کہا جاتا مگر ایک لغت ردیہ میں کہا جاتا ہے اور تازہ مچھلی میں فقط اس کے زمانے میں یعنی سلم تازہ مچھلی میں جائز نہیں ہے مگر جس وقت مچھلی پانی میں پائی جائے۔ وزن اور قسم کے اعتبار سے جو دونوں معلوم ہوں یعنی ضروری ہے کہ معلوم وزن اور معلوم نوع کو ذکر کیا جائے اور طست (ہاتھ دھونے کا تانبے کا برتن) اور لکڑی کے پیالے اور موزوں میں صحیح ہے، مگر جب صفت معلوم نہ ہو۔

تشریح:

السلم بیع ......مصنف رحمہ اللہ نے سلم کی تعریف بیان کرنا شروع کی کہ سلم کسی شئی کو اس شرط پر فروخت کرنا کہ مبیع بائع کے ذمے دین ہے ان شرائط کے ساتھ جن کا بیان ابھی آگے آئے گا۔ بیع سلم میں مبیع کو مسلم فیہ اور ثمن کو راس المال اور بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم کہا جاتا ہے، ان اصطلاحات کو اچھی طرح ذہن نشین کرنا چاہیے کیوں کہ سلم کے سارے باب میں یہی اصطلاحات استعمال ہوں گی،'' و یصح فیما یعلم '' سے مصنف رحمہ اللہ بیع سلم جس شئی میں صحیح ہوگی اس کا قاعدہ ذکر کررہے ہیں کہ جس شئی کی مقدار کو پہچاننا اور اس کی صفت کو جاننا ممکن ہو اس میں بیع سلم درست ہوگی جیسے مکیلی اور موزونی اشیاء جن کو ثمن بنایا جاتا ہے جیسے گندم و چاول وغیرہ شارح رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ ثمن کی قید سے ان موزونی اشیاء سے احتراز کیا جن کو ثمن نہیں بنایا جاتا بلکہ وہ خلقۃ ہی ثمن ہوں جیسے سونا، چاندی لہٰذا ان میں سلم ناجائز ہے اور ذراع والی شئی میں بھی سلم جائز ہے جیسا کہ کپڑا ہے جب کہ اس کپڑے کی لمبائی و چوڑائی وموٹاپا بیان کیا جائے تو اس وقت کپڑے میں سلم درست ہوگا ورنہ ناجائز ہے بعض فقہاء نے کپڑے میں دو قیدیں اور زیادہ کیں ہیں کہ کپڑے کی صفت بھی ذکر کرے کہ وہ کاٹن کا ہو یا ریشم کا اور اسی طرح اس کی بناوٹ بھی ذکر کرے کہ شام کا بنا ہوا یا عراق کا اور عدد متقارب اشیاء میں بھی سلم جائز ہے۔ عددی متقارب وہ ہے کہ جن کے افراد میں زیادہ فرق نہ ہو جیسے انڈے، اخروٹ وغیرہ اور اسی طرح خشک مچھلی میں بھی سلم درست ہے جس کو نمک لگایا گیا ہو اور تازہ مچھلی میں اس کے زمانے میں جائز ہے یعنی جس وقت تازہ مچھلی پکڑنے کا زمانہ ہو تو اسی وقت سلم جائز ہے یہ بات صرف کوفہ کے علاقوں میں ہے، بہرحال ہمارے میں علاقوں چوں کہ تازہ مچھلی ہر وقت ملتی ہے اس لیے ہر وقت سلم جائز ہے اور مچھلی میں سلم وزن اور قسم کے اعتبار سے جائز ہے یعنی وزن اور قسم بھی معلوم ہو، اسی طرح لوٹے اور موزوں وغیرہ میں بھی سلم جائز ہے مگر یہ کہ جس صفت پر سلم کیا گیا ہے، وہ صفت معروف نہیں ہے جیسے کسی نے کہا مجھے تین رومی تلوار تین سو درہم کے بدلے بنا دو تو اب اگر رومی تلوار کی بناوٹ وغیرہ مشہور ہے تو سلم جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔

لا فیما لا یعلم قدرہٗ و صفتہٗ کالحیوان۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز فی الحیوان، لانہ یعلم بذکر الجنس و النوع و الصفۃ، قلنا: فی ذالک فحش التفاوت۔ و اطرافہٖ۔ کالرؤُسِ و الاکارع۔ و جلودہٖ عدداً و الحطب جزما و الرطبۃ جرزاً۔ و الحزم جمع الحزمۃِ و ھی بالفارسیۃ بندھیزم، و الجرز جمع الجرزۃ، و ھی بالفارسیۃ دستہٗ ترہ، و انما لا یجوز فی الحطب للتفاوت، حتی ان بین طول ما یشد بہٖ الحزمۃ یجوز۔ و الجواھر و الخرز، بصاع و ذراع معین لم یدر قدرہٗ، و بر قریۃ و ثمر نخلۃ معینین، و فیما لم یوجد من حین العقد الی حین المحل۔ و عند الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ یجوز اذا کان موجوداً و قتَ المحل للقدرۃ علی التسلیم حال وجودہٖ، و لنا قولہٗ علیہ السلام: "لا تسلموا فی الثمار حتی یبدو صلاحھا، و لانہ عقد المفالیس، فلا بد من استمرار الوجود فی مدۃ الاجل لیتمکن من التحصیل۔ و لا فی للحم۔ ھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، و قالا یصح ان بین جنسہٗ و نوعہٗ و سنہٗ و صفتہٗ و موضعہٗ و قدرہٗ، کشاۃ خصی و ثنی سمین من الجنب مائۃ من۔

ترجمہ:

اس شئی میں جائز نہیں ہے جس کی مقدار اور صفت معلوم نہ ہو سکے جیسے حیوان اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک حیوان میں جائز ہے۔ میں اس لیے کہ حیوان جنس اور نوع اور صفت سے معلوم ہو جاتا ہے، ہم نے کہا کہ اس میں تفاوت فحش ہے اور اس کے اعضاء مین جیسے سر اور پائے اور اس کی کھالوں میں عدد کے اعتبار سے اور لکڑیوں میں گٹھے کے اعتبار سے اور کھجوروں میں بنڈل کے اعتبار سے اور ''حزم'' ''حزمہ'' کی جمع ہے اور فارسی میں اس کو ''بند ہیزمر'' کہا جاتا ہے اور ''جرز'' ''جرزۃ'' کی جمع ہے اور فارسی میں ''دستہ ترہ'' کہا جاتا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ لکڑیوں میں فرق

کی وجہ سے ناجائز ہے لہٰذا اگر اس رسی کی لمبائی کو بیان کر دیا گیا جس کے ساتھ گٹھے کو باندھا جائے گا تو بیع جائز ہوگی۔

اور جواہر میں اور موتیوں میں اور ایسے معین صاع اور معین ذراع کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور معین بستی کی گندم میں اور معین درخت کے پھلوں میں اور اس شئی میں جو عقد کے وقت سے حلول اجل تک نہ پائی جائے (سلم ناجائز ہے) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ شئی حلول اجل کے وقت میں پائی جائے تو سلم جائز ہے اس کے موجود ہونے کی حالت میں حوالے کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے اور ہماری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ ''لا تسلموا فی الثمار حتی یبدو صلاحھا'' اور اس لیے کہ سلم مفلسوں کا عقد ہے لہٰذا مدت اجل میں وجود کا دائمی ہونا ضروری ہے تا کہ حاصل کرنا ممکن ہو اور گوشت میں سلم ناجائز ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا کہ اگر اس کی جنس اور نوع اور عمر اور صفت اور جگہ اور مقدار بیان کر دی جائے تو سلم صحیح ہے جیسے ایک ایسا بکرا جو خصی ہو، سال سے اوپر ہو، موٹا ہو، کے پہلو میں سے ایک سو من (گوشت دے دو)

تشریح:

لا فیما یعلم...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جس شئی کی قدر اور صفت معلوم نہیں کی جاسکتی تو اس میں سلم بھی ناجائز ہے جیسے حیوان کہ اس کی مقدار اور صفت معلوم نہیں ہو سکتی کیوں کہ بالفرض اگر سلم جائز ہوتا تو یوں کہا جاتا ہے کہ مجھے ایک ماہ کے بعد ایک سال کا بکرا جو ۲۰ کلو کا ہو چاہیے تو اب یہ بات ضروری نہیں کہ جو بکرا ایک سال کا ہو وہ ۲۰ کلو کا بھی ہو۔ لہٰذا حیوان میں قدر اور صفت کو معلوم کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا سلم بھی ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حیوان میں سلم جائز ہے کیوں کہ حیوان کو جنس اور نوع اور صفت کے ذریعے پہچانا جاسکتا ہے جیسے کسی نے کہا کہ اونٹ ہو بختی ہو، ثنی ہو احناف نے اس کا جواب یہ دیا کہ بے شک حیوان ان اشیاء کے ذکر سے معلوم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی اس میں تفاوت فحش ہے، وہ اس طرح کہ کئی مرتبہ دو گھوڑے ایک ہی نوع اور ایک ہی صفت کے ہوتے ہیں، لیکن ایک کی قیمت زیادہ ہوتی ہے جب کہ دوسرے کی قیمت کم ہوتی ہے تو تفاوت تو ان اشیاء کے ذکر کرنے کے بعد بھی پایا گیا۔ لہٰذا جھگڑے کا احتمال ہے۔ سو حیوان میں سلم ناجائز ہے۔ [عنایہ]

و فیما لم یوجد من حین...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ سلم اس شئی میں جائز ہے جو عقد کے وقت سے دینے کے وقت تک بازار میں موجود ہو اگر موجود نہ ہو تو سلم ناجائز ہے۔

اس کی عقلی اقسام چھ بنتی ہیں۔ (۱) مبیع عقد کے وقت سے ادا کے وقت تک موجود ہو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔ (۲) مبیع عقد کے وقت سے لے کر ادا کے وقت تک موجود نہ ہو یہ صورت ہو بالاتفاق فاسد ہے۔ (۳) مبیع عقد کے وقت اور ادا کے وقت نہ ہو یہ صورت بھی بالاتفاق فاسد ہے۔ (۴) مبیع عقد کے وقت نہ ہو اور ادا کے وقت ہو یہ صورت ہمارے نزدیک ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کتاب میں بھی یہی صورت ہے۔ (۵) عقد اور ادا کے وقت کے درمیانی حصے میں موجود ہو اور ان دونوں وقت نہ ہو یہ بھی بالاتفاق فاسد ہے۔ (۶) عقد اور ادا کے وقت ہو اور درمیانی حصے میں نہ ہو تو ہمارے نزدیک ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ [عنایہ]

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ''لا تسلموا فی الثمار حتی یبدو صلاحھا'' ہے اب یہ حدیث امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلم فیہ کا صحیح ہونا اور عقد کے وقت موجود ہونا شرط قرار دیا ہے اور یہ اسی وقت صحیح ہوگا جب وہ مبیع عقد کے وقت میں دائمی رہے تا کہ حوالے پر قادر ہو اور موجود وہ شئی ہے جو بازار میں ہو لہٰذا گھروں میں اگر ایک شئی ہے، لیکن بازار میں نہیں ہے تو یہ معدوم ہی شمار ہوگی۔ [عنایہ]

و لا فی اللحم...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گوشت میں سلم ناجائز ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر گوشت کی جنس، نوع، عمر، جگہ اور مقدار ذکر کردی جائے تو سلم جائز ہے جیسے کوئی شخص قصائی سے کہے کہ مجھے ایک ماہ کے بعد ایک سالہ خصی بکرے کی ران کا دو کلو گوشت چاہیے تو یہ عقد سلم جائز ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

[شامی: ج۵ رص ۱۹۰، بحرالرائق: ج ۶ ر ۲۶۴، ھندیہ: ج ۳ رص ۱۸۴، فتح القدیر: ج ۶ رص ۲۱۶]

و من شروطهٖ بیان جنسه کبر او شعیر، و نوعهٖ کسقیةٍ او بخسیة۔ ای حنطةٌ سقیةٌ، ای التی تسقیٰ منسوبة الی السقی، و البخسیة التی لا تسقیٰ منسوبة الی النجس، و هو الارض التی تسقیٰ بماء السماء، سمیت بذالك لانها مبجوسة الحظ من الماء۔ و صفتهٖ کجیدء او ردی، و قدرهٖ معلوما نحو کیلا لا ینقبض و لا ینبسط۔ فلا یجعل الزنبیل کیلا۔ او وزنا واجلهٖ معلوماً۔ هذا عندنا، و اما عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ یجوز السلم فی الحال۔ واقلهٗ شهرٌ فی الاصح۔ انما قال: فی الاصح، لانهٗ قد قیل: اقلهٗ ثلاثة ایام، و قیل اکثر من نصف یوم۔ و قدرر رأس المال فی الکیلی و الوزنی و العددی۔ فان العقد فیها یتعلق بالمقدار، فلا بد من بیان مقدارهٖ هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندهما اذا کان رأسُ المال معینا لا یحتاج الی بیان مقدارهٖ، لان المقصود یحصل بالاشارة، کما فی الثمن و الاجرة، و لا بی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ انه ربما یکون بعض رأس المال زیوفاً۔ و لا یستبدل فی المجلس، فلو لم یعلم قدرهٗ لا یدری کم بقی، و ربما لا یقدر علی تحصیل المسلم فیه فیحتاج الی رد رأس المال، فیجب ان یکون معلوما، بخلاف ما اذا کان رأس المال ثوباً معینا، فان العقد لا یتعلق بمقدارهٖ فلا یجب بیان قدر رأس المال۔ ثم فرع علیٰ هذه المسألة مسألتین فقال۔ فلم یجز فی جنسین بلا بیان رأس مال کل واحد منهما، و لا بنقدین بلا بیان حصة کل منهما من المسلم فیه، و مکان ایفاء مسلم فیه ان کان لحملهٖ مؤنةٌ و مثلهٗ الثمنُ و الاجرة و القسمة۔ ای اذا کان المسلم فیه شیئاً لحملهٖ مونة یجب بیان مکان ایفائهٖ عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندهما یوفیه فی مکان العقد، و علی هذا الخلاف الثمن و الاجرة اذا کان لحملهما مؤنة، و القسمةُ، ای اذا اقتسما الدار و جعلا مع نصیب احدهما شیئا لحملهٖ مؤنةٌ و ما لا حمل لهٗ یوفیه حیث شاء هو الاصح۔ و فی روایةِ الجامع الصغیر یوفیه فی مکان العقد۔

ترجمہ:

سلم کی شرائط اس کی جنس کو بیان کرنا جیسے گندم یا جو اور اس کی نوع کو بیان کرنا جیسے سقیہ ہو یا بخسیہ ہو یعنی وہ گندم جو سقیہ ہو یعنی وہ گندم جس کو نہری پانی پلایا گیا ہو یہ سقی کی طرف منسوب ہے اور بخسیہ وہ ہے جس کو نہری پانی پلایا نہ جائے یہ بخس کی طرف منسوب ہے اور یہ وہ زمین ہے جس کو آسمانی پانی سے سیراب کیا جائے اور اس کا نام بخسیہ رکھا گیا اس لیے کہ پانی میں سے اس کا حصہ کم ہو گیا اور اس کی صفت کو بیان کرنا جیسے عمدہ اور گھٹیا اور اس کی مقدار کو معلوم کرنا جیسے اتنے کیل ہو جو کیل سکڑتا اور پھیلتا نہ ہو۔ لہٰذا زنبیل کو کیل نہیں بنایا جا سکتا یا وزن معلوم ہو اور سلم کی مدت معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سلم فی المال جائز ہے اور سلم کی کم از کم مدت اصح قول کے مطابق ایک ماہ ہے سوائے اس کہ نہیں کہ "اصح" کہا اس لیے کہ کہا گیا ہے کہ کم از کم مدت تین دن ہے اور کہا گیا آدھے دن سے زیادہ ہے اور کیلی اور وزنی اور عددی اشیاء میں راس المال کی مقدار معلوم ہو کیوں کہ ان میں عقد مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی مقدار کو بیان کرنا ضروری ہے اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے

نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب راس المال معین ہو تو اس کی مقدار کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ اشارے سے مقصود حاصل ہو گیا جیسا کہ ثمن اور اجرت میں اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں اس کو بدلا نہیں جا سکتا سو اگر راس المال کی مقدار معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہو گا کہ کتنا باقی رہا اور کبھی مسلم فیہ کے حاصل کرنے پر قدرت نہیں ہوتی تو راس المال کو لوٹانے کی ضرورت پڑتی ہے پس واجب ہے کہ راس المال معلوم ہو بخلاف جب راس المال معین کپڑا ہو کیوں کہ عقد اس کی مقدار کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا لہٰذا راس المال کی مقدار کو بیان کرنا واجب نہیں ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ پر دو مسئلوں کو تفریع کیا سو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سلم دو جنسوں میں ان دونوں میں سے ہر ایک راس المال کے بیان کیے بغیر ناجائز ہے اور دونوں نقدین میں ان دونوں میں سے ہر ایک کا مسلم فیہ میں حصہ بیان کیے بغیر ناجائز ہے اور مسلم فیہ کو حوالے کرنے کی جگہ بیان کرنا اگر اس کے اٹھانے میں مشقت ہو اور اسی کی مثل ثمن اور اجرت اور قسمت ہے یعنی جب مسلم فیہ ایسی شئی ہو کہ اس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے حوالے کرنے کی جگہ کا بیان واجب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مسلم فیہ کو عقد کی جگہ میں حوالے کرے گا اور اسی اختلاف پر ثمن اور اجرت ہے جب کہ ان دونوں کو اٹھانے میں مشقت ہو اور قسمت (بھی اسی اختلاف پر) ہے یعنی جب دو شخصوں نے گھر تقسیم کیا اور ان دونوں میں سے ایک کے حصے کے ساتھ ایسی شئی رکھی جس کے اٹھانے میں مشقت ہے اور وہ شئی جس کے اٹھانے میں مشقت نہ ہو تو اس کو جس جگہ چاہے حوالے کر دے یہی اصح ہے اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ اس کو عقد کی جگہ میں حوالے کرے گا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے جب ان اشیاء کے بیان سے فارغ ہوئے جن میں بیع سلم درست ہے اور جن میں درست نہیں ہے تو اب جن اشیاء میں بیع سلم درست ہے اس میں کچھ شرائط کے ساتھ درست ہے بغیر شرائط کے درست نہیں ہے وہ شرائط امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سات ہیں جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک پانچ ہیں۔

جنس کا بیان:

پہلی شرط جنس کا بیان کرنا ہے جیسے گندم، جو، چاول وغیرہ

نوع کا بیان:

دوسری شرط نوع کا بیان کرنا ہے جیسے گندم میں سقیہ ہونا، سقیہ اس گندم کو کہا جاتا ہے کہ جو سقی کی طرف منسوب ہو یعنی خود پانی نکال کر اس گندم کو پالا گیا ہے یا بخسیہ ہو وہ گندم جو آسمان کے پانی کے ساتھ پلائی جاتی ہے اس کا نام بخسیہ اس لیے کہ رکھا گیا ہے کہ یہ آسمان کے پانی کی وجہ سے زمینی پانی سے اپنا حصہ کم کرتی ہے۔

صفت کا بیان:

تیسری شرط صفت کو بیان کرنا ہے کہ گندم عمدہ ہو یا گھٹیا ہو۔

مقدار کا بیان:

چوتھی شرط مقدار کا بیان کرنا ہے کہ گندم کے دس کیل چاہیے کیل بھی وہ جو نہ سکڑتا ہو اور نہ پھیلتا ہو۔ لہٰذا زنبیل چوں کہ سکڑتی اور پھیلتی ہے سو اس کو کیل نہیں بنایا جائے گا اور اگر وزنی شئی ہو تو اس کا وزن معلوم ہو۔

مدت کا بیان:

پانچویں شرط مدت کا بیان کرنا ہے کہ ایک ماہ کے بعد چاہیے یا دو ماہ کے بعد چاہیے اور سلم میں کم سے کم مدت ایک ماہ ہے بعض نے کہا ہے کہ تین دن ہے اور بعض نے کہا کہ آدھے دن سے زیادہ ہو اور بعض نے کہا کہ جس مدت پر بھی دونوں متعاقدین راضی ہوں، لیکن اصح اور مفتی بہ قول یہ ہے کہ ایک ماہ ہے۔ [بحر] اور یہ ہمارے نزدیک ہے بہرحال امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک سلم کے لیے مدت شرط نہیں ہے بلکہ سلم نقد بھی ہو جاتا ہے۔

ان پانچ شرطوں کا علم حدیث شریف کے ذریعے ہوا ہے۔ وہ حدیث یہ ہے کہ "من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم" لہٰذا ان پانچ شرطوں میں احناف آپس میں متفق ہیں۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک سلم کے لیے یہی پانچ شرطیں ضروری ہیں جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پانچ کے علاوہ دو شرطیں اور بھی ہیں۔

راس المال کی مقدار:

چھٹی شرط امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ہے کہ راس المال اگر کیلی یا وزنی شئی ہو تو اس کی مقدار بھی معلوم ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ راس المال جب پیسے نہ ہوں تو عقد راس المال کی مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے یعنی مبیع کے اجزاء ثمن کے اجزاء کے بقدر ہی ہوں گے تو راس المال کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں عقد اس کی مقدار سے متعلق ہوتا ہے تو اس کی مقدار کا بیان بھی ضروری ہے کہ رب السلم بتائے کہ میں دو کلو گندم کے بدلے آپ سے ایک کلو چاول خریدنا چاہتا ہوں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مقدار کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ مقصود صرف راس المال کی طرف اشارہ سے حاصل ہو جائے گا کہ جب رب السلم ثمن کی طرف اشارہ کرے گا تو مسلم الیہ جان لے گا کہ مجھے ثمن میں یہ شئی ملے گی تو اس کی مرضی ہے خواہ عقد کرے یا نہ کرے۔ لہٰذا اس راس المال کی مقدار کو بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔

امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کئی مرتبہ راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مسلم الیہ اس کو مجلس میں نہیں دیکھتا بلکہ مجلس بیع کے بعد اس پر غور کرتا ہے تو اب اگر مسلم الیہ نے راس المال کی مقدار کو پہچانا نہیں ہوگا تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ راس المال کتنا باقی رہ گیا اس کی تحقیق یہ ہے کہ راس المال کی مقدار کا مجہول ہونا مسلم فیہ کی مقدار کے مجہول ہونے کو لازم ہے اس لیے کہ مسلم الیہ راس المال میں سے کچھ کچھ خرچ کرتا رہتا ہے اور اس میں کچھ کھوٹے پاتا ہے تو اب لازماً مسلم الیہ ان کھوٹے درہموں کو واپس کرے گا تو اگر اس نے راس المال کی مقدار کو پہچانا نہیں ہے تو جب یہ کھوٹے درہم واپس کرے گا تو یہ معلوم نہیں ہوگا کہ سلم کتنے کے بدلے باقی رہ گیا اس لیے کہ جو درہم مسلم الیہ نے واپس کر دیے ان میں سلم باطل ہو گیا اس لیے کہ راس المال پر قبضہ شرط ہے تو جب یہ معلوم نہیں ہے کہ سلم کتنے کے بدلے باقی رہ گیا تو مبیع بھی مجہول ہو گئی اور مسلم فیہ کی جہالت سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ [البنایہ]

دوسری دلیل امام صاحب نے یہ دی کہ کئی مرتبہ مسلم الیہ، مسلم فیہ کے حوالے کرنے پر قادر نہیں ہوتا تو اگر راس المال کی مقدار معلوم نہ ہوئی تو مسلم الیہ راس المال رب السلم کو کس طرح واپس کرے گا بخلاف جب راس المال کپڑا ہو تو اس وقت اس کی مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں اس لیے کہ عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوا۔

تو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ راس المال کی مقدار کو جاننا ضروری ہے اسی وجہ سے اگر کسی شخص نے گندم کا ایک کر اور جو کے دو کر کی تیس دراہم کے بدلے بیع سلم کی تو اب یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ گندم کے ایک کر کے بدلے تیس درہم میں سے کتنے ہیں اسی طرح جو کے دو کر کے بدلے تیس درہم

میں سے کتنے درہم ہیں کیوں کہ یہ بات گزر گئی کہ راس المال کی مقدار کا مجہول ہونا مسلم فیہ کی مقدار کے مجہول ہونے کو لازم ہے۔لہٰذا راس المال کی مقدار کو جاننا ضروری ہے، اسی طرح سونا و چاندی اگر راس المال ہوں تو مسلم فیہ میں ان کا جتنا حصہ ہے اس کو بھی بیان کرنا ضروری ہے جیسا کہ جب کسی نے پانچ درہم اور دو دینار دیے اور اس کے بدلے دس کلو چاول لیے تو اب دس کلو چاول میں جتنے چاول دو دینار کے بدلے ہیں ان کا بیان کرنا ضروری ہے اور جتنے چاول پانچ درہم کے بدلے ہیں ان کا بیان بھی ضروری ہے۔

مکان کا بیان:

ساتویں شرط یہ ہے کہ اگر مسلم فیہ بوجھ و مشقت والی شئی ہے تو جس جگہ مسلم الیہ رب السلم کو مسلم فیہ حوالے کرے گا اس جگہ کا بھی ذکر کرے یعنی جب مسلم فیہ بوجھ والی شئی ہو جیسے ۲۰ من گندم ہو تو اب مسلم الیہ اس جگہ کا بھی بیان کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس جگہ عقد سلم ہو رہا ہے اسی جگہ مسلم الیہ، مسلم فیہ کو رب السلم کے حوالے کرے گا اور اسی طرح اگر عام بیع میں ثمن بوجھ و مشقت والا ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس ثمن کے حوالے کرنے کی جگہ کو ذکر کرنا ضروری ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک عقد والی جگہ پر حوالے کرے گا اور اسی طرح اجرت ہے اور تقسیم بھی اسی طرح ہے جیسے دو بھائیوں کا مشترکہ گھر ہے تو اب ان میں سے ایک نے گھر کے دو حصے اپنے لیے رکھے اور دوسرے بھائی کو ایک حصہ اور ۲۰ من گندم دینا طے کی تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک گندم حوالے کرنے کی جگہ کو ذکر کرے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس جگہ عقد قسمت ہوا ہے اسی جگہ حوالے کرے گا اور جس میں مشقت نہ ہو جیسے زعفران وغیرہ تو اب اس کو جس جگہ مسلم الیہ حوالے کرسکتا ہے تو حوالے کرنا جائز ہے اور یہی اصح ہے جب کہ جامع صغیر میں ہے کہ عقد کی جگہ پر حوالے کرے گا۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔　　[اللباب ج ا ص ۲۲۶، بہشتی زیور حصہ ۵]

لہٰذا سلم کے صحیح ہونے کے لیے سات شرائط پائی جانی ضروری ہیں۔ واللّٰہ اعلم بالصواب

ثم لما فرغ من بيان شروط صحة السلم ذكر شرط بقائه، فقال: و قبض رأس المال قبل الافتراق شرط بقائه، فلو اسلم مائة نقداً و مائة دينا على المسلم اليه فى كر بر بطل السلم فى حصة الدين فقط۔ اى لا يشيع الفساد لان العقد صحيح و هذا الشرط شرط البقاء فيكون ضعيفاً ثم من تفاريع قبض رأس المال ان السلم لا يجوز مع خيار الشرط و خيار الرؤية، لانهما يمنعان تمام التسليم بخلاف خيار العيب، فانه لا يمنع تمامهٗ فلو اسقط خيار الشرط قبل الافتراق صح، خلافاً لزفر رحمه اللّٰه تعالىٰ۔ و لم يجز التصرف فى رأس المال و المسلم فيه كالشركة و التولية قبل قبضه۔ صورة الشركة ان يقول رب السلم لآخر: اعطنىٖ نصف رأس المال ليكون نصف المسلم فيه لك، و صورة التولية ان يقول: اعطنى ما اعطيتُ المسلم اليه حتىٰ يكونَ المسلم فيه لك، و من صورة التصرف فى رأس المال ان يعطى بدل رأس المال شيئا آخر، و من صورة التصرف فى المسلم فيه ان يعطى بدلهٗ شيئاً آخر۔ و لا شراءُ شيئ من المسلم اليه برأس المال بعد الاقالة حتى يقبضهٗ۔ قال النبى صلى الله عليه وسلم: لا تأخذ الا سلمك او رأس مالك، اى تأخذ الا المسلم فيه على تقدير المضى على العقد، او رأس مالك على تقدير اقالة العقد۔

ترجمہ:

پھر جب مصنف سلم کے صحیح ہونے کی شروط کے بیان سے فارغ ہوئے تو انہوں نے سلم کے بقاء کی شرط کو بیان کیا اور فرمایا کہ راس المال پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کرنا سلم کے باقی رہنے کے لیے شرط ہے لہٰذا اگر کسی نے سو نقد اور ایسے سو پر جو مسلم الیہ پر دین تھے گندم کے ایک کر میں سلم کیا تو

سلم فقط دین کے حصے میں باطل ہوگا یعنی فساد نہیں پھیلے گا اس لیے کہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط بقاء کی شرط ہے لہٰذا یہ ضعیف ہے، پھر راس المال پر قبضہ کرنے کی تفریعوں میں سے یہ ہے کہ سلم خیار شرط اور خیار رؤیۃ کے ساتھ ناجائز ہے اس لیے کہ یہ دونوں تسلیم کے پورا ہونے کو روکتے ہیں، بخلاف خیار عیب کے کیوں کہ وہ تسلیم کے پورا ہونے کو نہیں روکتا سو اگر خیار شرط جدا ہونے سے قبل ساقط کر دیا تو سلم صحیح ہو جائے گا امام زفر رحمہ اللہ کے خلاف اور راس المال اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف جائز نہیں ہے جیسے شرکت اور تولیہ وغیرہ شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم دوسرے سے کہے کہ تو مجھے نصف راس المال دے دے تاکہ نصف مسلم فیہ تیری ہو جائے اور تولیہ کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے تو مجھے وہ رقم دے دے جو میں نے مسلم الیہ کو دی ہے تاکہ مسلم فیہ تیری ہو جائے اور راس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ راس المال کے بدلے دوسری شئی دے دے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم فیہ کے بدلے دوسری شئی دے دے اور مسلم الیہ سے اقالہ کے بعد راس المال کے بدلے کوئی شئی خریدنا صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ رب السلم راس المال پر قبضہ کر لے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ''لا تاخذ الا سلمك او راس مالك'' یعنی تو نہ لے مگر عقد کے باقی رہنے کی صورت مسلم فیہ اور عقد کے اقالہ کی صورت میں اپنا راس المال۔ (لے لے)

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے جب سلم کے صحیح ہونے کی شرائط کو ذکر کر دیا تو اب اس شرط کا ذکر کر رہے ہیں جس کی وجہ سے عقد سلم باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ مسلم الیہ جب تک راس المال پر قبضہ نہ کرے اس وقت تک یہ دونوں متعاقدین آپس میں الگ نہ ہوں اس سے مراد یہ ہے کہ راس المال پر قبضہ سے قبل ان کے بدن الگ نہ ہوں۔ لہٰذا اگر ایک شخص نے کسی سے دس کلو گندم پر عقد سلم کیا اور مسلم الیہ کو سو روپے نقد اور سو روپے جو رب السلم نے مسلم الیہ سے پہلے کے لینے تھے وہ اس کے حوالے کیے تو اب سلم سو روپے نقد میں درست ہو جائے گا اور سو روپے ادھار میں سلم باطل ہوگا لہٰذا رب السلم، مسلم الیہ سے پانچ کلو گندم لے گا اور یہ عقد سلم آدھا فاسد ہو گیا اور یہ فساد نہیں پھیلے گا اس لیے کہ یہ فساد بقاء سلم کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے آیا ہے اور بقاء سلم کی شرط ضعیف ہے، اس لیے جب عقد سلم درست ہو گیا ہے تو اس کو کوئی شرط فاسد نہیں کر سکتی۔

ثم من تفاریع...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو سلم کے بقاء کے لیے راس المال پر قبضہ شرط قرار دیا گیا اس شرط سے یہ بھی فائدہ ہوا کہ سلم میں خیار شرط اور خیار رؤیۃ جائز نہیں ہے یعنی جب راس المال ادا کرنا واجب ہے تو اب خیار شرط اور خیار رؤیہ باطل ہے، اس لیے کہ یہ دونوں عقد کو پورا ہونے سے روکتے ہیں جب عقد پورا نہ ہوگا تو راس المال بھی واجب نہ ہوگا اس لیے کہ راس المال عقد کے پورا ہونے کے بعد لازم ہوتا ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ راس المال کے وجوب اور خیار شرط اور خیار رؤیہ کے درمیان تضاد ہے جب راس المال واجب ہوگا تو خیار شرط نہیں ہو سکتا اور جب خیار شرط وغیرہ ہوگا تو راس المال واجب نہیں ہو سکتا، لیکن جب سلم کے باقی رہنے کے لیے راس المال پر قبضہ ضروری ہے سو یہ بات معلوم ہوئی کہ خیار شرط وغیرہ باطل ہوگا اور اگر کسی نے سلم میں خیار شرط رکھا تو اب یہ عقد سلم فاسد ہو گیا، لیکن پھر جدا ہونے سے قبل خیار شرط کو ساقط کر دیا تو اب سلم صحیح ہو جائے گا کیوں کہ خرابی ختم ہو گئی ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خیار شرط ساقط کرنے کے باوجود بھی سلم صحیح نہیں ہوگا اور یہ کلام خیار شرط اور خیار رؤیہ میں تھا کہ وہ دونوں عقد کو پورا ہونا سے روکتے ہیں بہرحال خیار عیب تو وہ سلم میں درست ہے اس لیے کہ خیار عیب عقد کر پورا ہونے سے نہیں روکتا جب خیار عیب عقد کو پورا ہونے سے نہیں روکتا تو راس المال واجب ہوگا۔ لہٰذا راس المال اور خیار العیب میں کوئی تضاد نہیں ہے۔

و لم یجز التصرف ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ راس المال اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا ناجائز ہے۔ راس المال میں تو اس وجہ سے قبضہ ضروری ہے کہ قبضہ کرنا اللہ کا حق ہے تو اگر اس نے راس المال پر قبضہ سے قبل ہی تصرف کر دیا تو اس نے اللہ کا حق باطل

کر دیا اور مسلم فیہ میں قبضے سے قبل تصرف اس لیے صحیح نہیں ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ مبیع میں قبضے سے قبل تصرف نا جائز ہے۔ [البنایہ]

شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب السلم کسی شخص سے کہے کہ تو مجھے راس المال کا نصف ادا کر دے تو میں جو مسلم فیہ لوں گا اس میں سے نصف تیری ہوگی اور نصف میری ہوگی۔

تولیہ کی صورت یہ ہے کہ رب السلم کسی سے کہے کہ میں نے اتنے پیسوں سے مسلم فیہ خریدی ہے تو مجھے وہ پیسے دے دے اور مسلم فیہ تو لے لینا یہ مذکورہ دو صورتیں اکثر کتب فقہ میں موجود ہیں۔ بہر حال مابعد میں آنے والی صورتیں وہ شارح کا اختراع ہیں۔

راس المال میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ راس المال درہم طے ہوئے اور رب السلم نے ادا کرنے سے قبل دینار دے دیے تو یہ نا جائز ہے اور رب السلم نے ادا کرنے سے قبل دینار دے دیے تو یہ نا جائز ہے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورت یہ ہے کہ مسلم فیہ گندم طے ہوئی تھی تو اس کی جگہ چاول ادا کر دیے۔ شارح رحمہ اللہ نے یہ آخری دو صورتیں متن میں جو لفظ تصرف کا نا جائز ہونا آیا ہے اس کے تحت بنائی ہیں۔

و لو شریٰ کراً و امر رب السلم بقبضہٖ قضاء لم یصح۔ لانہ اجتمع صفقتان: السلم و ھذا الشراء فلا بد من ان یجریَ فیہِ الکیلان۔ و لو امر مقرضہٗ بہ صح۔ ای لو استقرض برًّا فاشتریٰ من آخر برا، فَاَمر المقرض بقبض برہٖ منہ قضاءً لقرضہٖ صح، لان القرض عاریۃ، فکانہٗ یقبض عینَ حقہٖ یردُ علیہِ ان مایقبضہٗ فی السلم ایضا عین حقہٖ لئلا یلزم الاستبدال؟ فَاَجاب فی الھدایۃ بِاَنَّ ما یقبضہٗ فی السلم غیر حقہٖ، لان الدین غیر العین، فالشرع و انُ جلعہٗ عینہٗ ضرورۃً لئلاً یکون استبدالاً، لکن لا یکون عینہٗ فی جمیع الاحکام، ففی وجوب الکیل لا یکون عینہٗ فیکون قابضا ھذا العین عوضا عن الدین الذی لہٗ علی المسلم الیہ۔ و کذا لو امر رب السلم بقبضہٖ لہٗ ثم لنفسہٖ فاکتالہٗ لہ ثم لنفسہٖ۔ قولہٗ "و کذا" ای یصح فی ھذہ الصورۃ کما یصح فی الصورۃ الاولیٰ، و ھی ما اذا اشتریٰ المسلم الیہ کرا، و امر رب السلم بِاَن یقبضہٗ لاجل المسلم الیہ اولاً ثم لنفسہٖ، فاکتالہٗ للمسلم الیہ ثم اکتالہٗ لاجل نفسہٖ یصح، و انما یصح لانہٗ قد جریٰ فیہِ الکیلان۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے ایک کُر خریدا اور رب السلم کو اس پر قبضہ کرنے کا قضاء حکم دیا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ سلم کے دو صفقے جمع ہو گئے اور یہ ایسی شرا ہے کہ جس میں ضروری ہے کہ دو کیل جاری ہوں اور اگر کسی نے اس بارے میں اپنے مقرض کو حکم دیا تو صحیح ہے یعنی اگر گندم قرض لی پھر دوسرے سے گندم خریدی پھر اس نے مقرض کو بائع سے گندم پر قبضہ کرنے کا حکم اپنے قرضہ کو ادا کرنے کی وجہ سے دیا تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ قرض عاریت ہے سو گویا اس نے اپنے عین حق پر قبضہ کیا ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ وہ شئ جس پر سلم میں قبضہ کیا گیا تھا وہ بھی اس کا عین حق تھا تا کہ استبدال لازم نہ آئے تو ہدایہ میں اس طور پر جواب دیا گیا کہ وہ شئ جس پر سلم میں قبضہ کیا گیا وہ اس کے حق کا غیر ہے اس لیے کہ دین عین نہیں ہے تو شرع نے اس کو اگر چہ ضرورۃ عین بنایا ہے تا کہ استبدال لازم نہ آئے، لیکن اس کا عین ہونا تمام احکام میں نہیں ہے لہٰذا کیل کے وجوب کی صورت میں اس کی عین نہیں ہے سو رب السلم اس عین پر اس دین کے عوض قبضہ کر رہا ہے جو مسلم الیہ پر ہے اور اسی طرح اگر مسلم الیہ نے رب السلم کو اس شئ پر اپنے لیے قبضہ کرنے کا حکم دیا پھر اس کی (رب السلم) ذات کے لیے حکم دیا پھر رب السلم نے اس شئ کو مسلم الیہ کے لیے کیل کیا اور پھر اپنے لیے کیل کیا۔

مصنف رحمہ اللہ قول "و کذا" یعنی اس صورت میں صحیح ہے جیسا کہ پہلی صورت میں صحیح ہے۔ پہلی صورت وہ ہے جب مسلم الیہ نے ایک کر خریدا اور رب السلم کو حکم دیا اس بات کا کہ وہ پہلے مسلم الیہ کے لیے قبضہ کرلے پھر اپنے لیے قبضہ کرے پھر مسلم الیہ کے لیے اس کو کیل کیا اور پھر اپنے لیے کیل کیا تو صحیح ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ صحیح ہے اس لیے کہ اس میں دو کیل جاری ہوئے ہیں۔

تشریح:

ولو شری کرا...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے عقد سلم کے ذریعے گندم خریدی پھر جب گندم دینے کا وقت آیا تو مسلم الیہ نے کسی سے گندم خریدی اور رب السلم کو حکم دیا کہ وہ اس گندم پر قبضہ کرے تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس میں صورت دو صفقے جمع ہو گئے ہیں اور ''مرابحہ'' کے باب میں ایک حدیث آئی تھی کہ ''نهى عن بيع الطعام حتى يجرى فيه صاعان صاع البائع و صاع المشتری'' وہاں یہ کہا گیا تھا کہ اس حدیث کا محمل سلم کا ایک مسئلہ ہے اب یہ سلم کا مسئلہ وہی ہے تو جب یہاں بھی دو سودے جمع ہو گئے ہیں۔ ایک تو مسلم الیہ نے کسی سے گندم خریدی دوسرا رب السلم کا مسلم الیہ سے سودا ہوا تو جب دو سودے جمع ہو گئے ہیں تو صاع بھی دو جاری ہونے چاہیے اور اس مسئلے میں جب مسلم الیہ نے رب السلم کو قبضہ کا حکم دیا تو رب السلم نے صرف اپنے لیے ہی کیل کیا اور مسلم الیہ اور اس شخص کے درمیان جس سے گندم لی گئی ہے کیل جاری نہیں ہوا تو جب ایک ہی کیل جاری ہوا ہے تو اس لیے یہ عقد صحیح نہیں ہے اور ماتن نے ''لم یصح'' کا لفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ایسی صورت میں اگر رب السلم نے اس گندم پر قبضہ کر لیا تو اس کی ضمان میں داخل نہ ہو گی۔ [بحر الرائق]

اور اگر ایک شخص نے کسی سے ایک کلو گندم قرض لی پھر جب قرض ادا کرنے کا وقت آیا تو اس نے ایک کلو گندم کسی سے خریدی اور مقرض کو حکم دیا کہ وہ جا کر اس شخص سے قبضہ کرے تو اب یہ درست ہے اور یہاں دو کیل کی ضرورت نہیں ہے اب یہاں دو صورتیں جمع ہو گئی ہیں۔ ایک سلم کی صورت کہ جس میں دو کیل ضروری ہیں دوسری قرض کی صورت کہ اس میں ایک کیل کافی ہے۔

لانه القرض...... سے شارح رحمہ اللہ قرض میں دو کیل جاری نہ ہونے کی علت ذکر کر رہے ہیں وہ اس طرح کہ قرض عاریۃ شمار ہوتا ہے یعنی جب ایک شخص نے کسی کو ایک کلو گندم قرض دی تو یہ عاریۃ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ عاریت میں وہی شئی واپس کی جاتی ہے جو لی گئی ہوتی ہے تو جب قرض عاریت ہے تو قرض دار نے مقرض سے کہا کہ تم فلاں سے جا کر گندم لے لو تو گویا یہ وہی گندم ہے جو مقرض نے اس کو دی تھی تو جب یہ وہی گندم ہے تو مقرض اپنی ہی گندم پر قبضہ کر رہا ہے اور اپنی شئی پر قبضہ کرنے کے لیے ایک ہی کیل کافی ہے دو کیل کی ضرورت نہیں ہے۔

اشکال:

یرد علیه ان...... شارح رحمہ اللہ قرض والے مسئلے پر ہونے پر والا اشکال ذکر کر رہے ہیں، اشکال یہ ہے کہ جس طرح آپ نے قرض کی صورت میں ایک کیل کرنے کو کہا کہ وہ مقرض کا عین حق ہے اس لیے اس میں ایک ہی کیل کافی ہے اور دو کیل کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح آپ سلم کے اس مذکورہ مسئلے میں (کہ جب مسلم الیہ نے کسی سے کر خریدا اور رب السلم کو حکم دیا کہ اس پر قبضہ کرے) بھی آپ یہ کہہ دیں کہ رب السلم اپنے عین حق پر قبضہ کر رہا ہے جو اس نے مسلم الیہ سے لینا ہے تو جب یہ عین حق پر قبضہ کرے گا تو یہاں بھی دو کیل کی ضرورت نہ ہو گی اور استبدال لازم نہیں آئے گا۔ استبدال یہ ہے کہ رب السلم کا مسلم الیہ سے جو حق ہے وہ مسلم الیہ پر دین ہے تو اگر رب السلم نے ایک ہی کیل کیا تو اس کا حق تو دین میں تھا وہ عین بن جائے گا تو حق کی تبدیلی لازم آئی، اس وجہ سے دو کیل ضروری ہیں تو اشکال کرنے والا یہ کہہ رہا ہے کہ اگر آپ رب السلم کا حق عین میں ثابت کریں تو استبدال لازم نہیں آئے گا کہ اس کا حق عین میں تھا اور اس نے عین پر قبضہ کیا۔ لہٰذا ایک ہی کیل کافی ہے۔

جواب:

فاجاب فی الهدایه...... شارح رحمہ اللہ مذکورہ اشکال کا جواب نقل کر رہے ہیں آپ (معترض) نے ابھی ذکر کیا کہ سلم کے مسئلے میں اگر وہ شئی جس پر رب السلم قبضہ کر رہا ہے کہ اسے اس کا حق بنا دیا جائے تا کہ استبدال لازم نہ آئے تو آپ کی یہ بات ہمیں تسلیم نہیں ہے اس لیے کہ ''ہدایہ'' میں ہے کہ رب السلم کا مسلم الیہ پر حق دین میں ہے یعنی رب السلم نے مسلم الیہ سے دین لینا ہے تو جب رب السلم عین پر قبضہ کرے گا تو یہ اس کا حق

نہیں ہے بلکہ اس کے حق کو بدلنا لازم آئے گا۔

اشکال:

اب معترض نے ایک اور اشکال کیا کہ جب آپ نے کہا کہ رب السلم کا حق دین ہے اور عین نہیں ہے تو اگر رب السلم نے ایک کیل کیا تو استبدال لازم آئے گا، لیکن اگر یہی رب السلم دو کیل کرے تو استبدال لازم نہیں آتا حالاں کہ دو کیل کرنے کی صورت میں بھی دین کو عین سے بدلنا لازم آرہا ہے یعنی اعتراض کرنے والا کہہ رہا ہے کہ آپ استبدال کا اعتبار ایک کیل کی صورت میں تو کرتے ہو اگر دو کیل کیے جائیں تو پھر استبدال کا اعتبار نہیں کرتے یہ فرق آپ نے کیوں کیا۔

جواب:

و ان جعله ...... سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے یہ جو کہا کہ ایک کیل کی صورت میں استبدال لازم آئے گا اور دو کیل کی صورت میں استبدال لازم نہیں آئے گا یہ فرق اس لیے کیا کہ جب رب السلم نے دو کیل کیے تو اب شریعت نے ضرورۃ اس کے حق دین کو حق عین سے بدل دیا تاکہ استبدال لازم نہ آئے۔

اشکال:

اب معترض نے پھر اشکال کیا کہ مجھے آپ کا یہ فرق کرنا تسلیم نہیں ہے کیوں کہ جب دو کیل کرنے کی صورت میں شریعت نے حق دین کو حق عین سے بدل دیا تو ایک کیل کی صورت میں بھی حق دین کو حق عین سے بدلنا چاہیے تھا یہ کیا بات کہ دو کیل کی صورت میں تو دین کو عین سے بدل اور اور ایک کیل کی صورت میں دین کو عین سے نہ بدلا۔

جواب:

لکن لا یکون...... سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ ہم نے جو حق دین کو حق عین سے بدلا ہے یہ حکم عام نہیں ہے، بلکہ یہ صرف دو کیل کی صورت میں ہے یعنی جب کوئی دو کیل کرے گا تو حقِ دین حقِ عین سے بدل جائے گا۔لہٰذا ایک کیل واجب ہونے کی صورت میں حق دین کو حق عین سے نہیں بدلا نہیں جائے گا۔لہٰذا جب رب السلم نے اس عقد میں ایک کیل کیا تو یہ رب السلم عین پر قبضہ اس دین کے بدلے کر رہا ہے جو اس نے مسلم الیہ سے لینا ہے۔

نوٹ:

شارح رحمہ اللہ نے جو ھدایہ کے حوالے سے اشکال و جواب کیا ہے بندہ نے اس عبارت کو ھدایہ وغیرہ میں تلاش کیا تو بعینہ یہ عبارت نہیں پائی بلکہ اس کے مشابہ ایک عبارت ہے اور وہ اس اشکال کا جواب نہیں ہے بلکہ وہ ایک دوسرے اشکال کے جواب میں ہے نہ جانے شارح رحمہ اللہ نے یہ عبارت کیسے نقل کی ہے واللہ اعلم بالصواب۔

و کذا لو امر رب السلم ...... اس عبارت کا تعلق بھی گزشتہ مسئلے کے ساتھ ہے مسئلہ یہ ہے کہ مسلم الیہ نے مسلم فیہ کو کسی سے خریدا اور رب السلم سے اس پر قبضہ کرنے کو کہا تو اب رب السلم نے اگر ایک ہی کیل کیا تو یہ نا جائز ہے اس لیے کہ یہاں دو سودے تھے تو کیل بھی دو ہونے چاہیے تو اسی وجہ سے اگر مسلم الیہ نے رب السلم سے کہا کہ اس شئی پر پہلے میرے لیے قبضہ کرنا اس کے بعد پھر کیل کر کے اپنے لیے قبضہ کرنا تو یہ درست ہے، اس لیے کہ دو کیل کرنا مقصود تھا اور وہ مقصود پورا ہو گیا۔

اب متن میں لفظ "کذا" آیا اس کی شرح میں شارح نے یہ ذکر کیا کہ جس طرح پہلی صورت میں سلم درست تھا اسی طرح اس صورت میں بھی سلم درست ہے تو اب ظاہر تو صورت اولیٰ سے یہ بات سمجھ آ رہی ہے کہ اس سے مراد وہ صورت ہے کہ جس میں رب السلم نے ایک کیل کیا تھا حالاں کہ اس کا حکم تو ناجائز ہے تو اس صورت کی (جس میں دو کیل جاری ہوئے) اس صورت (جس میں ایک کیل جاری ہوا) کے ساتھ تشبیہ نہیں دی جا سکتی کیوں کہ دونوں کا حکم الگ ہے تو پھر صورت اولیٰ سے مراد یہ قرض والی صورت ہے کہ جس طرح قرض والی صورت میں ایک کیل کافی ہے اور یہ صورت صحیح ہے اسی طرح سلم کی یہ صورت جس میں دو کیل جاری ہوئے یہ بھی صحیح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

و لو كال المسلم اليه في ظرف رب السلم بامره بغيبته، او كال البائع في ظرفه او في طرف بيته بامر المشترى لم يكن قبضا۔ لان في السلم لم يصح امر رب السلم بالكيل، لان حقهٗ في الدين لا في العين فامرهٗ لم يصادف ملكه، فالمسلم اليه جعل ملكهٗ في ظرف استعارهٗ من رب السلم، و في البيع لم يصح امر المشترى، لانه استعار الظرف من البائع و لم يقبضهٗ، فيكون في يد البائع فكذا الحنطة التي فيه، و انما قال "بغيبته" حتىّٰ لو كان حاضراً يكون قبضا، لان فعلهٗ ينتقل اليه۔ بخلاف كيله في ظرف المشترى بامره۔ اى اذا شترىٰ حنطة معينة، فامر المشترى البائع ان يكيلهٗ في ظرف المشترى بغيبته ففعل يصير قابضا لانه ملك العين بالشراء، فامرهٗ صادف ملكهٗ۔

ترجمہ:

اور اگر مسلم الیہ نے رب السلم کے برتن میں اس کے حکم سے اس کی غیر موجودگی میں کیل کیا یا بائع نے اپنے برتن میں یا اپنے گھر کے کونے میں مشتری کے حکم سے کیل کیا تو یہ قبضہ شمار نہ ہوگا اس لیے کہ سلم میں رب السلم کیل کا حکم دینا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں لہٰذا رب السلم کا حکم نے اپنی ملک سے نہیں ملا پس مسلم الیہ نے اپنی ملک کو ایسے برتن میں ڈالا ہے جو مسلم الیہ نے رب السلم سے عاریت پر لیا ہے اور بیع کی صورت میں مشتری کا حکم صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لیا ہے اور بیع کی صورت میں مشتری کا حکم صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لیا ہے اور اس پر قبضہ نہیں کیا سو وہ برتن بائع کے قبضے میں ہوگیا اسی طرح وہ گندم بھی جو اس برتن میں ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ اس کی غیر موجودگی میں کہا لہٰذا اگر رب السلم حاضر ہو تو یہ قبضہ ہوگا اس لیے کہ مسلم الیہ کا فعل اس کی طرف منتقل ہو جائے گا بخلاف بائع کا مشتری کے برتن میں اس کے حکم سے کیل کرنا یعنی جب معین گندم خریدی پھر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ گندم کو اس کی غیر موجودگی میں کیل کر دے پھر بائع نے کیل کر دیا تو یہ قابض شمار ہوگا اس لیے کہ مشتری عین کا خریدنے سے مالک بن گیا لہٰذا اس کے حکم نے اس کی ملک کو پا لیا ہے۔

تشریح:

و لو كال المسلم اليه ...... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے گندم کے ایک کر میں بیع سلم کی پھر رب السلم نے مسلم الیہ کو حکم دیا کہ وہ مسلم فیہ کو میرے برتن میں کیل کرے اور مسلم الیہ نے کیل کر دیا جب کہ کیل کے وقت رب السلم وہاں موجود نہ تھا تو یہ قبضہ کرنا شمار نہ ہوگا لہٰذا اگر اس برتن میں وہ شئی ہلاک ہوگئی تو مسلم الیہ کی ہلاک ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ رب السلم کا حکم سلم میں درست نہیں ہے، اس لیے کہ رب السلم کا حق دین میں ہے تو یہ حکم درست نہ ہوا جب یہ حکم درست نہ ہوا تو مسلم الیہ نے جو گندم برتن میں ڈالی ہے تو گویا اس نے رب السلم سے برتن عاریت پر لے کر ڈالی ہے۔ لہٰذا برتن میں گندم مسلم الیہ کی ہی ہے۔ [عنایہ]

دوسری صورت ماتن نے او قال البائع في...... سے بیان کی کہ اگر ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور اس مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ گندم کو

بائع اپنے ہی برتن میں کیل کرے اور مشتری موجود نہ تھا بائع نے گندم کیل کر دی تو اب یہ بھی قبضہ نہ ہوگا اس کی علت شارح'' و فی البیع لم یصح '' سے نقل کر رہے ہیں کہ بیع کی صورت میں مشتری کا حکم اس لیے درست نہ ہوگا کیوں کہ جب مشتری نے بائع سے کہا کہ وہ اپنے برتن میں کیل کرے تو مشتری نے بائع سے برتن عاریت پر لے لیا اور اس پر قبضہ نہیں کیا تو جب قبضہ نہیں کیا تو یہ برتن گویا اس نے عاریت پر نہیں لیا۔ لہٰذا یہ برتن بائع کا ہے تو اس میں جو گندم ہے وہ بھی بائع ہی کی ہے۔ لہٰذا اس صورت میں بھی قبضہ نہ ہوگا۔

تیسری صورت ماتن نے ''او فی طرف بیتہ'' سے نقل کی کہ ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور اس کے بائع کو حکم دیا کہ وہ گندم کو کیل کر کے اپنے گھر کے کسی کونے میں ڈال دے تو بائع نے اس طرح کیا جب کہ کیل کے وقت مشتری نہ تھا تو اب اس گندم پر مشتری کا قبضہ شمار نہ ہوگا بلکہ یہ گندم بائع ہی کی رہے گی۔

انما قال بغیبتہ...... سے شارح رحمہ اللہ گزشتہ تین صورتوں میں ایک قید کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ گزشتہ تین صورتوں میں قبضہ اس وقت شمار نہ ہوگا جب مشتری موجود نہ ہو اگر مشتری موجود ہو تو پھر قبضہ درست ہوگا اور بائع اور مسلم الیہ کا فعل یعنی کیل مشتری کی طرف منتقل ہوگا کیوں کہ جب مشتری یا رب السلم خود موجود ہیں تو پھر ان کے حکم کا اعتبار ہوگا اور مامور یعنی بائع اور مسلم الیہ کا فعل آمر کی طرف منتقل ہوگا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ''بغیبتہ'' کی قید احترازی ہے۔ [بحر الرائق]

بخلاف المشتری ...... سے مصنف رحمہ اللہ ایک دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جو پہلے مسئلہ کے مخالف ہے۔ پہلے مسئلے یعنی سلم میں جب رب السلم نے مسلم الیہ کو اپنا برتن دیا اور حکم دیا کہ اس میں کیل کرنا پھر رب السلم غائب ہو گیا اور مسلم الیہ نے کیل کیا تو قبضہ شمار نہ ہوگا کیوں کہ رب السلم کا حکم اپنی ملک کے ساتھ نہیں ہے اس کے برخلاف اگر ایک شخص نے کسی سے گندم خریدی اور بائع کو اپنا برتن دیا اور غائب ہو گیا پھر بائع نے اس میں کیل کیا تو یہ مشتری کا قبضہ شمار ہوگا اس لیے کہ مشتری عین کا مالک ہے تو وہ اپنی شئی کے بارے میں حکم دے رہا ہے لہٰذا اس کا حکم اپنی ملک سے ملا ہوا ہے جب کہ سلم کی صورت میں رب السلم کا حق دین میں تھا تو اس کا حکم اپنی ملک سے نہیں ملا ہوا تھا۔ [عنایہ]

و لو کال الدین و العین فی ظرف المشتری ان بدأ بالعین کان قبضا، و انْ بدأ بالدین لا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ۔ ای اذا اشتریٰ الرجل من آخر کرا بعقد السلم و کرا معینا بالبیع، فامر المشتری البائع ان یجعل الکرین فی ظرف المشتری انْ بدأ بالعین کان قبضا، اما فی العین فلصحۃِ الامر، و اما فی الدین فلا تصالہٖ بملك المشتری، و ان بدأ بالدین لا یصیر قبضاً، لانہ الامر لم یصح فی الدین، فلم یصرُ قابضا لہٗ، فبقی فی ید البائع، فخلط ملك المشتری بملکہٖ فصار مستھلکا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، فینتقض القبض و البیع، و عند ھما المشتری بالخیار، ان شاء نقض البیع و انْ شاء شارکہٗ فی المخلوط، لان الخلط لیس بِاستھلاكِ عندھما۔

ترجمہ:

اور اگر بائع نے دین اور عین کو مشتری کے برتن میں کیل کیا اگر عین سے ابتدا کی تو یہ قبضہ شمار ہوگا اور اگر دین سے ابتدا کی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبضہ شمار نہ ہوگا۔ یعنی جب ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کر عقد سلم کے ساتھ اور ایک معین کر بیع کے ساتھ خریدا پھر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ دونوں کر مشتری کے برتن میں ڈال دے اگر بائع نے عین سے ابتداء کی تو قبضہ شمار ہوگا بہر حال عین میں تو حکم کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور بہر حال دین میں تو مشتری کی ملک کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے اور اگر دین سے ابتدا کی تو یہ قبضہ شمار نہ ہوگا اس لیے کہ دین میں حکم صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا بائع مشتری کے لیے قبضہ کرنے والا بھی نہ ہوا سو دین بائع کے قبضے میں باقی رہا پس مشتری کی ملک بائع کی ملک کے ساتھ مل گئی سو مشتری کی

ملک ہلاک ہوگئی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک لہٰذا قبضہ اور بیع ٹوٹ گئے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مشتری کو اختیار ہے اگر چاہے تو بیع توڑ دے اور اگر چاہے تو مخلوط شئی میں بائع کا شریک ہوجائے اس لیے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ملانا استہلاک نہیں ہے۔

تشریح:

و لو کال الدین و العین ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے ایک کر گندم بیع سلم سے لی اور جب گندم دینے کا وقت آیا تو رب السلم نے مسلم الیہ سے ایک کر اسی وقت نقد اور خرید لیا پھر مشتری (رب السلم) نے بائع (مسلم الیہ) کو حکم دیا کہ وہ یہ دونوں کُر میرے اس برتن میں ڈال دے پھر اب دو صورتیں ہیں یا تو بائع (مسلم الیہ) پہلے نقد کُر ڈالے گا جو اس نے ابھی خریدا ہے اور اس کے بعد سلم والا کُر ڈالے گا تو یہ درست ہے اور مشتری کا قبضہ ہوجائے گا اس لیے کہ بائع نے پہلے عین ڈالی ہے اور اس میں مشتری کا حکم درست ہے جیسا کہ اوپر والے مسئلے میں گزرا اور اس کے بعد دین والی گندم ڈالی ہے تو اب یہ دین والی گندم بھی عین سے جا کر مل گئی جب یہ عین سے مل گئی تو اس نے بھی عین کا ہی حکم لے لیا۔ لہٰذا اس میں بھی رب السلم کا حکم درست ہے یہ تو وہ صورت تھی جب بائع نے پہلے عین ڈالی پھر دین ڈالا۔ بہرحال اگر بائع نے پہلے سلم والی گندم ڈالی اور اس کے بعد عین والی گندم ڈالی تو یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ گزشتہ مسئلہ میں گزر گیا کہ رب السلم کا حکم سلم میں درست نہیں ہے کیوں کہ اس کا حق دین میں ہے اور حکم عین کے ساتھ مل رہا ہے تو جب بائع نے پہلے سلم والی گندم ڈالی تو اس میں وہی خرابی آئے گی۔ لہٰذا یہ گندم جو بائع نے ڈالی ہے یہ بائع ہی کی ہوگی تو جب یہ گندم بائع کی ہے تو اس کے بعد جب بائع نے عین والی گندم ڈالی جو مشتری کی ملک ہے تو اس بائع نے اپنی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک کو ملا دیا تو جب اپنی ملک کے ساتھ مشتری کی ملک کو ملایا تو اس نے مشتری کی ملک کو ہلاک کر دیا۔ لہٰذا بیع اور قبضہ دونوں ختم ہوجائیں گے اس لیے کہ مبیع ہی ہلاک ہوگئی یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بائع نے مشتری کی ملک کو ہلاک نہیں کیا بلکہ جب بائع نے اس کی ملک کو ملایا تو ملانے کی وجہ سے شرکت ثابت ہوگئی اور شرکت عیب ہے۔ لہٰذا اس مبیع میں عیب پیدا ہوگیا سو اب مشتری کو اختیار ہے خواہ بیع کو ختم کر دے یا بائع کے ساتھ مبیع میں شریک ہوجائے اس لیے کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ملانے سے شئی ہلاک نہیں ہوتی۔

نوٹ:

اس مسئلے کی دو صورتیں ہوئی۔ (۱) مسلم الیہ عین سے ابتداء کرے اور دین بعد میں ڈالے۔ (۲) مسلم الیہ دین سے ابتداء کرے اور پھر عین ڈالے تو بندہ کے نزدیک دوسری صورت جو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک خراب ہے یہ خرابی اس وقت ہوگی جب رب السلم مسلم الیہ کے پاس موجود نہ ہو، بہرحال اگر رب السلم مسلم الیہ کے پاس موجود ہو تو رب السلم کا حکم دینا صحیح ہوگا اور یہ صورت بھی صحیح ہوگی لہٰذا غیبت رب السلم کی قید کو یہاں ماننا ضروری ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

ولو اسلم امة فی کر و قبضتُ، فتقایلاً فماتتُ فی یده بقی و یجب قیمتها یوم قبضها۔ ای اشتریٰ کرا بعقد السلم، و جعل الامة رأس المال و سلم الامة الی المسلم الیه، ثم تقایلا عقد السلم، ثم ماتتِ الامةُ فی یدِ المسلم الیه بقی التقایل، فیجبُ قیمة الامة علی المسلم الیه یردها الی رب السلم۔ و لو ماتت ثم تقایلا صح۔ ای فی الصورة المذکورة ان کان الموت قبل التقایل صح التقایل، و ذالك لان صحة الاقالة تعتمد بقاء المعقود علیه، و هو المسلم فیه۔ و کذا المقایضة فی وجهیه۔ ای اذا باع امة بعرض، فهلك احدهما دون الآخر، فتقایلا صح التقایلُ، و لو تقایلا ثم هلك احدهما بقی التقایل، فقولهٗ و کذا الیٰ آخرهٖ تقدیرهٗ بقی تقایل المقایضة، و صح تقایلها فی کلا الوجهین اما البقاء ففی صورة تقدم التقایل علی الهلاكِ و اما صحة ففی صورة

تأخره عنه۔ بخلاف الشراء بالثمن فيهما۔ ای ان اشتریٰ بالدراهم و الدنانير امة،ثم تقايلا ماتت الامة فی يد المشتریٰ لم يبق التقايل و لو ماتت ثم تقايلا لا يصح التقايل۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے باندی کے بدلے ایک کُر میں عقد سلم کیا اور باندی پر قبضہ کرلیا گیا پھران دونوں نے اقالہ کیا پھر وہ باندی مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اقالہ باقی رہے گا اور باندی کی وہ قیمت واجب ہوگی جو اس پر قبضہ کرنے کے دن تھی۔یعنی عقد سلم کے ساتھ ایک کر خریدا اور باندی کو راس المال بنایا اور باندی مسلم الیہ کے حوالے کردی پھران دونوں نے عقد سلم کا اقالہ کرلیا پھر باندی مسلم الیہ کے قبضے میں مرگئی تو اقالہ باقی رہے گا اور مسلم الیہ پر باندی کی قیمت واجب ہوگئی جو مسلم الیہ رب السلم کو واپس کرے گا اور اگر باندی مرگئی پھران دونوں نے اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر موت اقالہ سے قبل ہو تو اقالہ صحیح ہے اور یہ اس لیے کہ اقالہ کا صحیح ہونا معقود علیہ کی بقاء پر اعتماد کرتا ہے اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح ان دونوں میں مقایضہ یعنی جب باندی کو سامان کے بدلے فروخت کیا پھران دونوں میں سے ایک ہلاک ہوا نہ کہ دوسرا پھر دونوں نے اقالہ کرلیا تو اقالہ صحیح ہے اور اگران دونوں نے اقالہ کرلیا پھران میں سے ایک ہلاک ہو گیا تو اقالہ باقی رہے گا۔لہٰذا ماتن کا قول ''و کذا'' الی اخره اس کی تقدیر یوں ہے مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا اور مقایضہ کا اقالہ دونوں صورتوں میں صحیح ہے بہرحال باقی رہنا تو ہلاک ہونے پر اقالہ مقدم ہونے کی صورت میں اور بہرحال صحیح ہونا تو ہلاک ہونے سے اقالہ مؤخر ہونے کی صورت میں بخلاف ان دونوں صورتوں میں ثمن کے ساتھ خریدنے کے یعنی اگر دراہم اور دنانیر کے ساتھ باندی خریدی پھران دونوں نے اقالہ کرلیا پھر باندی مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اقالہ باقی نہ رہے گا اور اگر باندی مرگئی پھر اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

تشریح:

اس مذکورہ عبارت میں مصنف رحمہ اللہ بیع سلم کے اقالہ اور بیع مقایضہ (سامان کی بیع سامان کے بدلے کرنا بیع مقایضہ ہے) کے اقالہ اور مطلق بیع کے اقالہ کے درمیان فرق بیان کررہے ہیں۔

ولو سلم امة ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع سلم کے اقالہ کو بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی باندی کو بیع سلم میں راس المال بنایا اور اس کے بدلے گندم کا ایک کر لیا پھر مدتِ سلم کے پورا ہونے سے قبل اس نے اقالہ کرلیا اور اقالہ کے بعد مسلم الیہ پر باندی کو واپس کرنا ضروری تھا،لیکن وہ اقالہ کے بعد واپس کرنے سے قبل مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو اب اقالہ باقی رہے گا اور مسلم الیہ کے ذمے اس باندی کی وہ قیمت آئے گی جو قبضہ کرتے وقت اس کی تھی یہ قیمت رب السلم کو ادا کرے گا۔

و لو ماتت ثم ...... سے اس کی دوسری صورت بیان کررہے ہیں کہ اگر باندی مسلم الیہ کے قبضے میں ہلاک ہوگئی اس کے بعد رب السلم نے اقالہ کرنا چاہا تو یہ اقالہ درست ہے''ذالك لان صحة ...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ صورت میں اقالہ درست ہونے کی علت بیان کررہے ہیں کہ اقالہ کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مبیع باقی ہو ثمن خواہ ہلاک ہوجائے اس کی وجہ سے اقالہ میں کوئی فرق نہیں آئے گا اور سلم میں مسلم فیہ یعنی گندم کا وہ کر ہے جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تو مسلم فیہ باقی ہے۔لہٰذا اقالہ درست ہوگا۔

و کذا المقايضة فی وجهيه ...... سے مصنف رحمہ اللہ بیع مقایضہ میں اقالہ کی صورت بیان کررہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو گھوڑے کے بدلے فروخت کردیا، پھران میں سے ایک ہلاک ہوگیا اس کے بعد اقالہ کیا گیا تو یہ اقالہ صحیح ہوگا اور اس شئی کی قیمت عاقد پر آئے گی اور اگر بیع کی اور اس کے بعد اقالہ کیا پھران میں سے کوئی ایک ہلاک ہوگیا تو اب اقالہ باقی رہے گا یعنی جس طرح سلم کی صورت میں خواہ

ثمن کے ہلاک ہونے سے قبل اقالہ کیا جائے یا ثمن کے ہلاک ہونے کے بعد اقالہ کیا جائے دونوں صحیح تھے اسی طرح بیع مقایضہ میں یہ دونوں صورتیں صحیح ہیں۔ فقوله و کذا...... سے شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت کی تقدیر نکال رہے ہیں کہ ''کذا'' کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا یہ اس وقت ہے جب اقالہ ہلاک ہونے سے قبل ہوا تھا یہی مطلب ''اما البقاء ففی'' والی عبارت کا ہے اور مقایضہ کا اقالہ صحیح ہوگا یہ اس وقت ہے جب اقالہ ہلاک ہونے کے بعد ہوا تھا یہی مطلب شارح رحمہ اللہ کی عبارت ''و اما الصحة ففی'' والی عبارت کا ہے۔

بخلاف الشراء بالثمن ...... سے مصنف رحمہ اللہ مطلق بیع میں ہونے والے اقالہ کا بیان کررہے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی کو دراہم کے بدلے خریدا اور پھر اقالہ کیا اور باندی بائع کو حوالے کرنے سے قبل ہلاک ہوگئی تو اب اقالہ باقی نہیں رہے گا اور اگر باندی مشتری کے قبضے میں مرگئی اس کے بعد اقالہ کرنا چاہے تو یہ اقالہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مطلق بیع میں باندی مبیع ہے اور باندی مرگئی جب مبیع نہیں رہی تو اقالہ درست نہیں ہوسکتا اس لیے کہ مبیع کا وجود اقالہ درست ہونے کے لیے شرط ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ سلم اور مقایضہ میں اقالہ درست ہے باندی خواہ اقالہ سے قبل مرجائے یا اقالہ کے بعد مرجائے سلم میں تو اس لیے کہ مبیع اس میں موجود ہے اور مقایضہ میں اس لیے کہ جب دونوں عوضین میں سے ایک ہلاک ہوگا تو دوسرے کو مبیع شمار کیا جائے گا اور ہلاک ہونے والے کو ثمن شمار کیا جائے گا۔ لہٰذا مقایضہ کی صورت میں بھی مبیع باقی ہے جب کہ مطلق بیع میں مبیع ہی ختم ہوگئی تو اقالہ درست نہیں ہے۔ [فتح، عنایہ]

و لو اختلف عاقدا السلم فی شرط الرداءةِ و الاجل فالقولُ لمدعيهما۔ ای قال المسلم اليه: شرطنا الردی، و قال رب السلم: لم نشترط شيئاً حتی يكون العقد فاسداً، فالقول قول المسلم اليه، لان رب السلم متعنتٌ فی انكارهِ الصحة، لان المسلم فيه زائدٌ علی رأس المال عادة فانكارهُ الصحة دعویٰ امر يكون ضررا فی حقهٖ فكان متعنتا، و لو ادعیٰ رب السلم شرط الرداءة، و قال المسلم اليه: لم نشترط شيئا، فالواجب ان يكون القول لرب السلم عند ابی حنيفة رحمه الله تعالیٰ، لانه يدعی الصحة، فالحاصل ان فی الصورتين القول لمدعی الصحة عندهٗ، و عندهما القول للمنكر، و لو اختلفا فی الاجل فقال احدهما: شرطنا الاجل و قال الآخر: لم نشترط، فايهما ادعیٰ الاجل فالقول قولهٗ عند ابی حنيفة رحمه الله تعالیٰ لانهٗ يدعی الصحة، و عندهما القول للمنكر۔

ترجمہ:

اور اگر سلم کے دونوں عاقدین کا ردی ہونے اور اجل کی شرط میں اختلاف ہوگیا تو معتبر قول ان دونوں کے مدعی کا ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے ردی کی شرط لگائی اور رب السلم نے کہا کہ ہم نے کچھ بھی شرط نہیں لگائی لہٰذا عقد فاسد ہوگیا ہے تو معتبر قول مسلم الیہ کا ہے اس لیے کہ رب السلم عقد کے صحیح ہونے کے انکار کے بارے میں تکلیف پہنچا رہا ہے اس لیے کہ مسلم فیہ عادتہ راس المال سے زائد ہوتی ہے تو رب السلم کا صحت کا انکار کرنا ایسی بات کا دعویٰ ہے جو اس کے اپنے حق میں نقصان دہ ہے سو رب السلم تکلیف دینے والا ہے اور اگر رب السلم نے ردی کی شرط کی دعویٰ کیا اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کچھ بھی شرط نہیں لگائی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ معتبر قول رب السلام کا ہو اس لیے کہ وہ عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کررہا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عقد کی صحت کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہے اور اگر ان دونوں کا اجل کے بارے میں اختلاف ہوگیا اور ان میں سے ایک نے کہا کہ ہم نے اجل کی شرط لگائی اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے کچھ بھی شرط نہیں لگائی پس ان دونوں میں سے جو بھی اجل کا دعویٰ کرے گا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا قول

معتبر ہوگا اس لیے کہ وہ عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک منکر کا قول معتبر ہوگا۔

تشریح:

و لو اختلف ...... سے مصنف وہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جس میں مسلم الیہ اور رب السلم کا اختلاف ہو گیا ہے پھر اگر مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے عقد میں ردی شئی کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ کسی شئی کی شرط نہیں لگائی تھی تو اب رب السلم اس بات کے ذریعے عقد فاسد کرنا چاہتا ہے کیوں کہ سلم کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ صفت کا ذکر کیا جائے کہ عمدہ ہوگی یا گھٹیا ہوگی تو رب السلم نے کہا کہ صفت کا ذکر نہیں ہوا تو اس کا ارادہ عقد کو فاسد کرنے کا ہے تو اب معتبر قول مسلم الیہ کا ہے، اس لیے کہ رب السلم جو عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر رہا ہے وہ اپنے اس اقرار میں متعنت ہے۔ (متعنت اسے کہتے ہیں جو اس شئی کا انکار کرے جو اسے نفع دے رہی ہو) اس لیے کہ مسلم فیہ اکثر اوقات راس المال سے زیادہ ہوتی ہے تو جب رب السلم نے عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر دیا تو اس نے ایسی بات کا دعویٰ کیا جو اس کو ضرر دینے والی ہے کیوں کہ جب عقد ہی فاسد ہو جائے گا تو رب السلم مسلم فیہ پر قبضہ بھی نہیں کر سکتا تو یہ اپنا نقصان کرنے کی وجہ سے متعنت ہو گیا ہے اور متعنت کا قول معتبر نہیں ہے۔ لہٰذا مسلم الیہ جو عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اس کا قول معتبر ہے۔ [عنایہ]

و لو ادعی رب السلم...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر رب السلم نے کہا کہ ہم نے عقد میں ردی شئی کی شرط لگائی تھی اور مسلم الیہ نے کہا کہ ہم نے کسی شئی کی شرط نہیں لگائی تو اب رب السلم کے قول کو لیا جائے گا اس لیے کے وہ عقد کی صحت کا دعوی کر رہا ہے اور مسلم الیہ متعنت ہے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک پہلی صورت میں رب السلم کا قول اور دوسری صورت میں مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ منکر کا قول معتبر ہوتا ہے تو پہلی صورت میں مسلم الیہ نے شئی کے ردی ہونے کا دعویٰ کیا اور رب السلم نے اس کا انکار کیا تو رب السلم منکر ہے اور اس کا قول معتبر ہے اور دوسری صورت میں جب رب السلم نے ردی ہونے کا دعویٰ کیا اور مسلم الیہ نے انکار کیا تو اب مسلم الیہ منکر ہے۔ لہٰذا مسلم الیہ کا قول معتبر ہوگا یہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ دونوں صورتوں میں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کا قول معتبر ہے جو عقد کے صحیح ہونے کا دعوی کرے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس شخص کا قول معتبر ہے جو انکار کر رہا ہے اور اسی طرح اگر ان دونوں کا مدتِ سلم میں اختلاف ہو گیا ان میں سے ایک نے کہا کہ ہم نے مدت کو متعین کیا تھا اور دوسرے نے کہا کہ ہم نے مدت کی تعیین نہیں کی تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک جس نے مدت کی تعیین کا دعویٰ کیا ہے اس کا قول معتبر ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جس نے مدت کی تعیین کا انکار کیا ہے، اس کا قول معتبر ہوگا۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[خانیہ: ج ۲ رص ۱۲۶، الاشباہ والنظائر: ص ۲۱۱]

فائدہ:

ایک بات جاننی چاہیے کہ مدت سلم کا انکار کرنا تین قسم کا ہے۔ (۱) اصل مدت کا انکار کرنا یعنی ایک نے کہا کہ مدت طے ہوئی اور دوسرے نے کہا کہ مدت طے نہیں ہوئی، یہ مسئلہ کتاب میں مذکور ہے۔ (۲) مدت کی مقدار میں اختلاف ہونا جیسے رب السلم نے کہا کہ مدت ایک ماہ طے ہوئی اور مسلم الیہ نے کہا کہ دو ماہ طے ہوئی تھی تو اب جس نے کم مدت کا دعویٰ کیا اس کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی اور اگر زیادتی کا دعوی کرنے والے نے

گواہی قائم کردی تو پھراس کی بات معتبر ہوگی اوراگران دونوں میں سے ہرایک نے گواہی قائم کردی تواب جس نے زیادتی کی گواہی قائم کی ہے، اس کی گواہی معتبر ہوگی۔(۳)مدت کے گزرنے میں اختلاف ہوگیا جیسے رب السلم نے کہا کہ جومدت متعین تھی وہ گزرگئی ہےاورمسلم الیہ نے کہا کہ ابھی نہیں گزری تواب مسلم الیہ کاقول قسم کے ساتھ معتبر ہوگااوراگررب السلم نے گواہی قائم کردی تواس کاقول معتبر ہوگااوراگردونوں نے گواہی قائم کردی تواب مسلم الیہ کاقول معتبر ہوگا۔ [فتح]

......☆☆☆☆☆......

الاستصناع

باجل معلوم سلم، تعاملوا فیه اولا، و بلا اجل فیما یتعامل، کخف و قمقمة و طست، صح بیعا لا عدة۔ الاستصناع ان یقول للصانع کا الخفاف مثلاً: اصنع لی من مالك خفا من هذا الجنس بهذه الصفة بكذا، فان اجل اجلا معلوما کان سلما، سواءٌ جریٰ فیه التعامل اولا، فیعتبر فیه شرائط السلم، و ان لم یؤجل، فانْ کان مما یجری فیه التعامل صح بطریق البیع، لا بطریق العده، فان لم یجر فیه التعامل لا یجوز، ثم ذکر فروع قولهٖ "انه بیع لا عدةٌ" فقال: فیجر الصانع علی عمله و لا یرجع الامرعنهٗ، و المبیع هو العین لا عملهٗ فان جاء بما صنعهٗ غیره او صنعهٗ هو قبل العقد فاخذهٗ صح، و لا یتعین لهٗ بلا اختیاره، فصح بیع الصانع قبل رؤیة الآمر، و لهٗ اخذهٗ و ترکهٗ و لم یصح لا یتعامل کا لثوب۔ ای اذا لم یؤجل، کما شرحناهٗ۔

ترجمہ:

استصناع معلوم مدت کے ساتھ سلم ہے لوگ اس میں معاملہ کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں اور بغیر مدت کے اس شئی میں جس میں معاملہ کیا جاتا ہے جیسے موزہ اور لکڑی کا لوٹا اور طست (ہاتھ دھونے کا تانبے کا برتن) استصناع بیع کے اعتبار سے صحیح ہوگا نہ کہ وعدے کے اعتبار سے۔ استصناع یہ ہے کہ کوئی شخص صانع سے کہے جیسے موزہ بنانے والے سے مثلاً کہے کہ تو میرے لیے اپنے مال میں اس جنس کا اس صفت کا موزہ اتنے کا بنادے پھر اگر اس نے ایک معلوم مدت معین کردی تو یہ سلم ہے برابر ہے اس میں تعامل ہو یا نہ ہو لہٰذا اس میں سلم کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس میں مدت بیان نہ کی گئی پھر اگر یہ ان اشیاء میں سے ہو جن میں معاملہ جاری ہوتا ہے تو بیع کے طریقے سے صحیح ہے نہ کہ وعدے کے طریقے سے پھر اگر اس میں معاملہ جاری نہیں ہوتا تو استصناع جائز نہیں ہے پھر مصنف رحمہ اللہ نے اپنے قول کہ ''انـه بیـع لا عدة'' کی فروع کو ذکر کیا سو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صانع کو اس کے عمل پر مجبور کیا جائے گا اور اس کام کا حکم دینے والا رجوع نہیں کرے گا اور مبیع وہ شئی ہوگی نہ اس کا عمل لہٰذا اگر صانع نے ایسی شئی دی جس کو کسی اور نے بنایا تھا یا صانع نے اس کو عقد سے قبل بنایا تھا۔ پھر آمر نے اس کو لے لیا تو یہ صحیح ہے اور وہ شئی آمر کے لیے اس کے بلا اختیار متعین نہ ہوگی لہٰذا صانع کا آمر کے دیکھنے سے قبل بیع کرنا صحیح ہے اور آمر کے واسطے اس کو لینا اور چھوڑنا صحیح ہے اور استصناع اس شئی میں صحیح نہیں ہے جس میں معاملہ نہیں ہوتا جیسے کپڑا یعنی جب مدت بیان نہ کی جائے جیسے کہ ہم نے اس کی شرح کردی ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے استصناع کے بارے میں کلام شروع کیا ہے اور استصناع کے بارے میں پانچ چیزیں جاننی چاہیے

لغوی وشرعی تعریف:

لغوی معنی، بنانے کو طلب کرنا۔ شرعی معنی یہ ہے کہ صانع سے کوئی شخص کہے کہ میرے لیے اپنے مال سے ایک موزہ اس جنس اور اس صفت کا اتنے کے بدلے دینا۔

استصناع کی دلیل:

استصناع کی دلیل اجماع عملی ہے اور استحسان سے ثابت ہے۔

استصناع کی صفت:

استصناع کی صفت میں اختلاف ہے، بعض کے نزدیک یہ بیع ہے اور بعض کے نزدیک وعدہ ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ بیع ہے۔

استصناع کا معقود علیہ:

استصناع کے معقود علیہ میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک معقود علیہ عمل ہے اور بعض کے نزدیک وہ شئی جس کے بنانے کا حکم دیا وہ معقود علیہ ہے اور یہی صحیح ہے۔

استصناع کا حکم:

استصناع کا حکم یہ ہے کہ یہ جائز ہے اور لازم نہیں ہے۔ [بحر الرائق]

باجل معلوم سلم..... مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ استصناع میں اگر مدت معینہ کو ذکر کیا گیا تو یہ سلم ہو جائے گا خواہ اس شئی میں تعامل ہو یا نہ ہو۔

تعامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی ایسی ہے کہ اکثر لوگ اس کو استصناع پر ہی بنواتے ہیں اور تعامل نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگ اس شئی کو استصناع پر نہیں بنواتے بلکہ نقد ہی لیتے ہیں لیکن صرف اس شخص نے اس میں استصناع کیا تو جب ایک ماہ سے زیادہ مدت معینہ طے کر دی تو یہ عقد سلم ہو جائے گا اور اس میں سلم کی شرائط جاری ہوں گی اور اگر مدت معینہ کو طے نہیں کیا تو پھر دیکھا جائے گا کہ اس شئی کو لوگ اس طرح استصناع پر بنواتے ہیں یا نہیں اگر بنواتے ہیں تو پھر اس میں استصناع درست ہے اور اگر اس میں استصناع کا معاملہ نہیں ہے تو اب استصناع کرنا فاسد ہے۔

مصنف رحمہ اللہ نے شروع میں یہ بات ذکر کی کہ استصناع بیع کے حکم میں ہوتا ہے اور وعدہ نہیں ہوتا تو اس بات پر مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ تفریعات پیش کر رہے ہیں۔ پہلی تفریع یہ ہے کہ اس لیے کہ جب عقد استصناع منعقد ہو گیا تو اب بنانے والے کو اس کام پر مجبور کیا جائے گا اس لیے کہ عقد استصناع بیع ہے اور بیع لازم ہے۔ لہٰذا عقد استصناع بھی لازم ہے اور مبیع شئی ہو گی اس کا عمل مبیع نہ ہو گا تو عقد استصناع میں جب مبیع عین ہے۔ لہٰذا اگر صانع نے ایسی شئی دی جس کو کسی اور نے بنایا تھا یا اسی صانع نے عقد استصناع سے قبل اس کو بنایا تھا تو یہ بھی درست ہے اس لیے کہ مبیع عین ہے اس کا عمل مبیع نہیں ہے۔ یہی مطلب فان جاء بما صنعه ...... والی عبارت کا ہے اور جب تک آمر نے اس کو اپنے لیے اختیار نہیں کیا اس وقت تک صانع کی مرضی ہے خواہ اس کو آمر کے دیکھنے سے قبل کسی اور کو فروخت کر دے مصنف رحمہ اللہ نے ''قبل رویة الامر'' کی قید لگائی کیوں کہ اگر آمر نے اس کو دیکھ لیا تو اب صانع اس کو فروخت نہیں کر سکتا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ''قبل رویة الامر'' کی قید احترازی ہے اور آمر کے لیے اس بات کا اختیار ہے خواہ اس شئی کو لے یا اس کو چھوڑ دے اس لیے کہ استصناع بیع کے حکم میں ہے لہٰذا آمر کو مبیع کے بارے میں اختیار ہو گا۔

فائدہ:

سلم کی طرح استصناع بھی چیز کے وجود میں آنے سے پہلے ہی اس کا سودا ہو جاتا ہے، اس لیے کہ سلم کی استصناع کے اندر بھی غرر کو کم سے کم کرنے درج ذیل شرائط ضروری ہیں۔

(۱) جس شئی کو بنوانا مقصود ہو اس کی جنس، نوع، صفت اور مقدار معلوم ہو۔

(۲) استصناع ایسی شئی کے بارے میں ہو جن کا عرف میں رواج ہو جیسے جوتے، فرنیچر۔

(۳) اگر خریدار کوئی مدت مقرر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔

(۴) استصناع صرف ان اشیاء میں کیا جا سکتا ہے جن میں صفت کی ضرورت ہو لہذا گندم اور چاول میں صحیح نہیں ہے۔ [اسلامی بینکاری: ص ۶۴]

......☆☆☆☆☆☆......

مسائل شتیٰ

مصنف رحمہ اللہ اس باب میں ان مسائل کا ذکر کریں گے جو گزشتہ ابواب بیوع میں رہ گئے ہیں۔

صح بیع الکلب و الفہد و السباع علمت او لا۔ ھذا عندنا و عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یجوز بیع الکلب العقور، و عند الشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ لا یجوز بیع الکلب اصلا، بناء علی انہٗ نجس العین عندہٗ و عندنا انما یجوز بناء علی الانتفاع بہ و بجلدہٖ۔ و الذمی فی البیع کالمسلم الا فی الخمر و الخنزیر، و ھما فی عقد الذمی کالخل و الشاۃ فی عقد المسلم۔ حتی یکون الخمر من ذوات الامثال، و الخنزیر من ذوات القیم۔ و من زوج مشریتہٗ قبل قبضھا صح، فانْ وطیت فقد قبضت۔ و الا فلا۔ ای بمجرد التزویج لا یکون قابضاً، و القیاس ای یصیر قابضا، لانھا تعییبت بالتزویج، و جہ الاستحسان ان التعییبَ الحقیقی استیلاءٌ علی المحل، فیکون قبضا، بخلاف التعییب الحکمی۔ و من شریٰ شیئا و غاب غیبۃ معروفۃ، فاقام بائعہٗ بینۃ انہٗ باعہٗ منہ لم یبع فی دینہٖ۔ ای فی ثمن المبیع، بل یطلب الثمن من المشتری ان کان مکانہ معلوما۔ و ان جھل مکانہ بیع۔ ای بیع و اوفی الثمن۔ و ان اشتریٰ اثنان و غاب واحد، فللحاضر دفع ثمنہٖ و قبضہٗ، و حبسہٗ ان حضر الغائب الی ان یأُخذ حصتہٗ۔ ھذا عند ابی حنیفۃ و محمد رحمھما اللہ تعالیٰ و ذالک لانہ مضطر لا یمکنہٗ الانتفاع بنصیبہٖ الا باداء جمیع الثمن فاذا اداہٗ لم یکن متبرعا، فان حضر الغائب لا یأُخذ حصتہٗ، الا ان یسلم ثمن حصتہٖ الی شریکہٖ و عند ابی یوسف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ھو متبرع فی اداء حصۃ شریکہٖ، لانہ دفع دین غیرہ بغیر امرہٖ۔

ترجمہ:

کتے کی اور چیتے کی اور درندوں کی بیع صحیح ہے ان کو تعلیم دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاگل کتے کی بیع ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل ناجائز ہے اس بناء پر کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نجس عین ہے اور ہمارے نزدیک اس سے اور اس کی جلد سے نفع اٹھانے کی بناء پر جائز ہے اور ذمی بیع میں مسلمان کی طرح ہے مگر شراب اور خنزیر میں اور وہ دونوں ذمی کے عقد میں ایسے ہیں جیسے سرکہ اور بکری مسلمان کے عقد میں۔ لہٰذا شراب مثلی اشیاء میں سے ہے اور خنزیر قیمی اشیاء میں سے ہے اور جس شخص نے اپنی خریدی ہوئی باندی کی اس پر قبضے سے قبل شادی کرادی تو صحیح ہے پھر اگر اس سے وطی کر لی گئی تو اس پر قبضہ کر لیا گیا ورنہ نہیں، یعنی صرف شادی کرا دینے سے قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ قبضہ کرنے والا بن جائے اس لیے کہ باندی شادی کرا دینے کی وجہ سے عیب دار ہوگئی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی عیب محل پر قبضہ کرنا ہے پس وطی قبضہ شمار ہوگی بخلاف حکمی عیب کے اور جس نے کوئی شئی خریدی اور کسی معروف جگہ چھپ گیا پھر اس کے بائع نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ بائع نے یہ شئی مشتری کو فروخت کی ہے تو اب اس شئی کو بائع کے دین میں فروخت نہیں کیا جائے گا یعنی مبیع کے ثمن میں بلکہ مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا کیوں کہ مشتری کی جگہ معلوم ہے اور اگر مشتری کی جگہ نامعلوم ہو تو شئی کو فروخت کر دیا جائے گا یعنی بیچا جائے گا اور ثمن وصول کیا جائے گا اور اگر دو شخصوں نے خریدا اور ایک غائب ہوگیا تو حاضر کے لیے اس کے ثمن کو دینا

جائز ہے اور اس پر قبضہ کرنا جائز ہے اور اگر غائب حاضر ہو جائے تو اس کو روکنا جائز ہے یہاں تک کہ اپنا حصہ لے لے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور یہ اس لیے کہ وہ مجبور ہے کہ اس کو اپنے حصے سے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، مگر تمام ثمن کو ادا کرنے کے ساتھ سو جب اس نے ادا کر دیا تو وہ احسان کرنے والا نہیں ہے، پھر اگر غائب حاضر ہوا تو اپنے حصے کو نہیں لے گا۔ یہاں تک کہ اپنے حصے کے ثمن کو اپنے شریک کے حوالے کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے ساتھی کے حصے کے ادا کرنے میں احسان کرنے والا ہے اس لیے کہ اس نے اپنے غیر کے دین کو اس کے حکم کے بغیر دے دیا۔

تشریح:

و صح بیع الکلب ...... مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ ہمارے نزدیک کتے اور چیتے اور درندوں کی بیع صحیح ہے خواہ وہ معلم ہو یا نہ ہوں جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پاگل کتے کی بیع ناجائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کتے کی بیع بالکل ناجائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے تو جس طرح خنزیر جو نجس العین ہے اس کی بیع ناجائز ہے اسی طرح کتے کی بیع بھی ناجائز ہے ہم نے یہ جواب دیا کہ جس طرح کتے سے نفع حاصل کرنا جائز ہے کہ پہرے کے لیے رکھا جاتا ہے اور اس کی کھال سے نفع اٹھانا جائز ہے اسی طرح کتے کی بیع بھی جائز ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ راجح قول یہ ہے کہ اگر پاگل کتا تعلیم کے قابل ہے تو اس کی بیع صحیح ہے اور اسی طرح اگر شیر تعلیم کے قابل ہے تو اس کی بیع صحیح ہے اور چیتا اور باز جو تعلیم قبول کرتے ہیں تو ان کی بیع ہر حال میں صحیح ہے۔

[بحر الرائق: ج ٦ ر ص ٢٨٧، فتح القدیر: ج ٦ ر ص ٢٤٥، شامی: ج ٥ ر ص ٢٢٦، کفایہ: ج ٦ ر ص ٣٤٥]

و من زوج مشتریته ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور اس کی کسی آدمی سے شادی کروادی تو اب یہ نکاح صحیح ہوگا پھر اگر اس شوہر نے باندی سے وطی کر لی تو مشتری کا باندی پر قبضہ شمار ہو جائے گا اور اگر وطی نہیں کی تو قبضہ شمار نہیں ہوگا اب یہ بات کہ صرف شادی ہی سے قبضہ کیوں نہیں ہوتا تو اس کے بارے میں شارح رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ صرف شادی سے بھی قبضہ شمار ہو اس لیے کہ شادی حکما عیب ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص باندی خریدے اور بعد میں اس کو معلوم ہو کہ یہ شادی شدہ ہے تو اس کے لیے اس عیب کی وجہ سے واپس کرنا جائز ہے تو جب اس مشتری نے خود یہ عیب ڈالا تو اب اس مشتری کے لیے باندی واپس کرنے کا اختیار نہ ہو اور اس کا باندی پر قبضہ ہو جائے اور یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے۔ [عنایہ]

اور استحسان کی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ شادی کی وجہ سے قبضہ نہ ہو اس لیے کہ مشتری نے اس باندی میں کوئی حسی فعل نہیں کیا اور شادی کروانا ایک حکمی عیب ہے حکمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس باندی میں رغبت کم ہو جائے گی کہ شادی شدہ باندی میں لوگوں کی رغبت کم ہوتی ہے۔ جب کہ اگر مشتری اس شئی میں کوئی حسی عیب ڈال دے جیسے بالفرض باندی کی آنکھ ضائع کر دے تو اب سب کے نزدیک یہ عیب مشتری نے اس باندی میں داخل کیا۔ لہٰذا اب یہ باندی کو واپس نہیں کر سکتا تو جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حکمی عیب کی وجہ سے مشتری قابض نہیں ہوتا اور حقیقی (حسی) عیب کی وجہ سے قابض ہو جاتا ہے تو شادی کروانا حکمی عیب ہے اور وطی کرنا حقیقی عیب ہے تو جب وطی ہوگی تو مشتری قابض ہوگا ورنہ صرف شادی کروانے سے قابض نہ ہوگا۔ [فتح]

و من شری ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے غلام خریدا پھر مشتری غلام پر قبضہ سے قبل

غائب ہوگیا اور ثمن بھی نہیں دیا اور بائع قاضی کے پاس گیا اور اس کے اس غلام کی بیع کا مطالبہ کیا تا کہ اس بائع کو ثمن حاصل ہوجائے تو قاضی بائع کی بات کی طرف توجہ نہیں دے گا یہاں تک کہ بائع اس بات پر گواہی قائم کرے کہ میں نے اس غلام کو اس مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو مشتری کسی معلوم جگہ گیا ہوگا یا کسی نامعلوم جگہ گیا ہوگا اگر کسی معلوم جگہ گیا ہو تو اب قاضی غلام کو بالکل نہیں فروخت کرے گا بلکہ مشتری سے ہی ثمن کا مطالبہ کیا جائے گا اس لیے کہ بائع کا حق بیع کے بغیر بھی حاصل ہوجائے گا اور اگر مشتری کسی نامعلوم جگہ پر ہو تو اب اس غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کا ثمن بائع کو ادا کیا جائے گا۔ [عنایہ]

فائدہ:

جب قاضی نے غلام کو فروخت کیا تو اگر اس غلام کو اس ثمن سے کم پر فروخت کیا جتنے پر بائع نے مشتری کو فروخت کیا تھا تو اب بائع اتنے پیسے لے لے گا اور بقیہ بعد میں مشتری سے لے گا اور اگر غلام کو اس ثمن سے مہنگا فروخت کیا گیا تو اب قاضی بائع کو اس کا ثمن ادا کرے گا اور بقیہ رقم اپنے پاس محفوظ رکھے گا جب مشتری آئے گا تو اس کو دے دے گا۔ [بحرالرائق]

و ان اشتری اثنان...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ دو شخصوں نے ایک شئی خریدی پھر قبضہ سے قبل ان دونوں میں سے ایک غائب ہوگیا تو اب جو موجود ہے، اس کے ذمے ہے کہ سارا ثمن ادا کرے اور پوری شئی پر قبضہ کرے اور جب غائب شخص آجائے تو وہ اپنے ذمے کا ثمن اپنے ساتھی کو ادا کرے اور اپنے حصے پر قبضہ کرے اور اگر غائب ثمن ادا نہ کرے تو جس شخص نے سارا ثمن ادا کیا ہے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس شئی کو اپنے پاس رکھ لے دوسرے کو اس میں سے کچھ بھی نہ دے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جس وقت غائب حاضر ہو تو اس سے اس کے ثمن کا مطالبہ نہ کرے۔

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل:

و ذالك لانہ مصظر...... سے شارح رحمہ اللہ طرفین کی دلیل دے رہے ہیں کہ اس شئی میں دونوں کا حصہ ہے تو جو شخص حاضر ہے وہ اپنے حصہ پر قبضہ اس وقت تک نہیں کرسکتا جب تک سارا ثمن ادا نہ کردے کیوں کہ سودا ایک ہے، اس لیے صرف اپنے حصے کا ثمن نہیں دے گا بلکہ پوری شئی کا ثمن دے گا تو جب اس حاضر نے پورے ثمن کو ادا کیا تو یہ مجبوری میں ادا کر رہا ہے احسان تو نہیں کر رہا۔ لہٰذا جب غائب آئے گا تو اپنے حصے کا ثمن ادا کرے گا پھر اپنے حصے پر قبضہ کرے گا۔ [عنایہ]

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس حاضر نے اپنے ساتھی کے دین کو اس کی اجازت کے بغیر ادا کیا ہے تو اب یہ احسان کرنے والا ہوگا اور یہ حاضر تو اپنے ساتھی کے حصے کے بارے میں اجنبی کی طرح ہے۔ لہٰذا اس کے لیے اپنی ساتھی کے حصے پر قبضہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

فوائد و قیود:

متن میں ساتھی کے غائب ہونے کی قید لگائی، اس لیے کہ اگر ساتھی موجود ہو تو پھر سب کے نزدیک اس کے حصے پر قبضہ کرنا اور اس کے ثمن کو ادا کرنا ناجائز ہے۔ لہٰذا بات یہ معلوم ہوئی ہوئی کہ ''غاب واحد'' کی قید احترازی ہے۔ [بحر]

ماتن رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''مشترین میں سے ایک کہا'' اس لیے کہ اگر دو شخصوں نے کسی شئی کو کرایہ پر لیا اور اجرت ادا کرنے سے قبل ایک غائب ہوگیا تو اگر دوسرے نے ساری اجرت ادا کردی تو وہ احسان کرنے والا ہوگا اور اس سے رجوع نہیں کرے گا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ''و ان اشتری'' کی قید احترازی ہے۔ [بحر]

و ان اشتریٰ بألف مثقال من ذهب و فضة یجب من کل نصفهٗ، و فی بألف من الذهب و الفضة یجب من الذهب مثاقیل، و من الفضة دراهم وزن سبعة۔ وزن السبعة قد سبق فی کتاب الزکوٰة۔ و لو قبض زیفاً بدل جیدها جاهلا به و انفق۔ او نفق ای هلك۔ فهو قضاءٌ عندهما، و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ یرد مثل زیفهٖ و یرجع بجیدهٖ۔ لان حقه فی الوصف مراعی، و لا قیمة له، فوجب المصیر الی ما ذکرنا۔ قلنا: الزیف من جنس حقه و وجوب رد الزیف علیه لیأخذ الجید ایجاب لهٗ علیه، و لم یعهد فی الشرع مثلهٗ یرد علیه ان مثل هذا فی الشرع کثیرٌ، فان جمیع تکالیف الشرع من هذا القبیل، لانها ایجاب ضرر قلیل لاجل نفع کثیر۔ و لو فرخ او باض طیرٌ فی ارض او تکسر ظبی فیها فهو للآخذ۔ ای لا یکون لصاحب الارض لان الصید لمن اخذ، و المراد بتکسر الظبی انکسار رجلهٖ و انما قال تکسر لانه لو کسرها احدٌ یکون لهٗ لا للآخذ، و فی بعض الروایات تکنس ای دخل فی الکناس، و هو مأواه، بخلاف ما اذا اعد صاحب الارض ارضه لذالك۔ و بخلاف ما اذا عسل النحل فی ارضهٖ، کصید تعلق بشبکة نصبت للجفاف۔ و درهم و دنانیر او سکر، نشر، فوقع علی ثوب لم یعد لهٗ و لم یکف، حتی ان اعد الثوب لذالك فهو لصاحب الثوب، و کذا ان لم بعد لهٗ، لکن لما وقع کفهٗ، صار بهذا الفعل لهٗ۔

ترجمہ:

اور اگر ہزار مثقال سونے اور چاندی کے بدلے خریدا تو ہر ایک سے اس کا نصف واجب ہوگا اور سونے اور چاندی کے ہزار کے بدلے کی صورت میں سونے کے مثاقیل واجب ہوں گے اور چاندی کے دراہم واجب ہوں گے جو درہم وزن سبعہ کے برابر ہوں۔ وزن سبعہ کتاب الزکوۃ میں گزر گیا اور اگر عمدہ کے بدلے کھوٹے پر قبضہ کر لیا اس کو نہ جانتے ہوئے اور اس کو خرچ کر دیا یا وہ ہلاک ہو گئے تو طرفین کے نزدیک ادا ہو گئے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان کھوٹوں کی مثل واپس کرے گا اور عمدہ کا رجوع کرے گا اس لیے کہ اس کے حق کی وصف میں رعایت کی جائے گی اور وصف کی قیمت نہیں ہے۔ لہٰذا اس طرف جانا واجب ہے جو ہم نے ذکر کی ہے، ہم نے کہا کہ کھوٹے اس کے حق کی جنس میں سے ہیں اور کھوٹوں کے واپس کرنے کو اس پر واجب کرنا تا کہ عمدہ لے لے یہ تو اس کے نفع کے لیے اس پر ایجاب ہے اور شرع میں اس کی مثل منقول نہیں ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ شرع میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں کیوں کہ شرع کے تمام مکلفات اسی قبیل میں سے ہیں اس لیے کہ یہ تو بہت سے نفع کے لیے تھوڑے سے ضرر کو واجب کرنا ہے اور اگر کسی زمین میں پرندہ بچوں والا بن گیا یا اس نے انڈے دے دیئے یا ہرن اس زمین پر پھنس گیا تو یہ پکڑنے والے کا ہوگا یعنی زمین والے کا نہ ہوگا اس لیے کہ شکار اس کا ہوتا ہے جو اس کو پکڑے اور ''تکسر الظبی'' سے مراد اس کے پاؤں کا عاجز آنا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ ''تکسر'' کہا اس لیے کہ اگر کسی نے اس کی ٹانگوں کو توڑا تو یہ ہرن اسی کا ہوگا نہ کہ لینے والے کا اور بعض روایات میں ''تکنس'' ہے یعنی جال میں داخل ہو گیا اور وہی اس کا ٹھکانہ ہے، بخلاف اس صورت کہ جب زمین والے نے اپنی زمین کو اسی واسطے تیار کیا ہو اور بخلاف اس صورت کہ جب مکھیوں نے اس کی زمین شہد لگایا جیسا کہ وہ شکار جو ایسے جال میں پھنس گیا جس کو خشک ہونے کے لیے بچھایا گیا تھا اور جیسے درہم اور دنانیر اور شکر بکھیری گئی اور وہ کسی ایسے کپڑے میں گرے جس کو اس واسطے تیار نہ کیا گیا تھا اور نہ اس نے کپڑے کو سمیٹا۔ لہٰذا اگر اس نے کپڑے کو اسی واسطے تیار کیا تو وہ کپڑے والے کا ہوگا اور اسی طرح اگر اس نے کپڑے کو اس کے لیے تیار نہ کیا، لیکن جب اس کی ہتھیلی اس پر واقع ہوئی تو اس فعل کی وجہ سے درہم اس کا ہو گیا۔

تشریح:

و ان اشتریٰ بالف ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے باندی خریدی اور خریدتے وقت یہ کہا کہ ''اشتریتُ

بالف مثقال من ذهب و فضة ''تو اب اس مشتری کے ذمے ۵۰۰ مثقال سونا اور ۵۰۰ سو مثقال چاندی ہوگی اس لیے کہ اس نے لفظ ''مثقال'' کو ''ذھب'' اور ''فضـــہ'' دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لہٰذا برابری واجب ہے، لیکن سونے اور چاندی کی صفت بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ عمدہ ہوں یا کھوٹے تا کہ جھگڑا نہ ہو اور اگر اس مشتری نے کہا ''اشتریتُ بالف من الذهب و الفضة ''تو اب اس کے ذمے سونے کے پانچ سو مثقال اور چاندی کے پانچ سو درہم واجب ہوں گے اس لیے کہ جب مشتری نے ''الف'' کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا تو اب ان میں جو وزن معروف اور مستعمل ہے وہی مراد ہوگا۔ لہٰذا سونے میں مثقال رائج ہے تو پانچ سو مثقال ہوں گے اور چاندی میں وہ درہم رائج ہے جو وزن سبعہ کے برابر ہو کیوں کہ اکثر شہروں میں ایسے درہم ہی رائج ہیں جو وزن سبعہ کے برابر ہوتے ہیں۔ [بنایہ] وزن سبعہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے درہم ہوں کہ اگر ان میں سے دس کو لے کر تولا جائے تو وہ سات مثقال کے برابر ہوں) تو اس مسئلے میں دو صورتیں بیان ہوئیں ان میں فرق صرف دراہم کی صورت میں ہوگا کہ پہلی صورت میں مشتری کے ذمے پانچ سو مثقال چاندی کے واجب تھے اور دوسری صورت میں جب پانچ سو دراہم واجب ہوئے تو مثقال ساڑھے تین سو بنیں گے۔ کیوں کہ ہر دس دراہم میں سات مثقال ہیں تو سو دراہم میں ستر مثقال ہوئے، لہٰذا پانچ سو دراہم میں ساڑھے تین سو دراہم لازم ہوں گے۔

و لو قبض زيفا بدل جيدها...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی سے کچھ دراہم لینے تھے پھر اس شخص نے اس کو کھوٹے دراہم دے دیئے اور دائن کو اس کی خبر نہ ہوئی اور دائن نے ان دراہم کو خرچ کر دیا یا ہلاک کر دیا تو اب طرفین کے نزدیک یہ دراہم ادا شمار ہوں گے، یعنی دائن اب مدیون سے یہ بات جاننے کے بعد کہ وہ دراہم کھوٹے تھے کسی شئی کا رجوع نہیں کرے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دائن بازار سے انہی جیسے کھوٹے دراہم خریدے اور مدیون کو واپس کرے اور اس سے دوبارہ عمدہ دراہم لے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی دلیل جاننے سے پہلے یہ بات جانیے کہ دراہم وغیرہ میں دو اشیاء ہیں۔ (۱) اصل (یعنی مقدار) (۲) وصف (یعنی عمدہ و کھوٹا ہونا) تو اب جاننا چاہیے کہ اگر ایک شخص نے کسی سے دس دراہم لینے ہوں اور وہ اس کو پانچ دراہم دے تو اب سب کے نزدیک دائن کا دراہم میں حق ہے۔ لہٰذا مدیون اس کو پورے دراہم ادا کرے تو جب مدیون نے کم دراہم ادا کیے تو دائن ان کو واپس کر کے پورے دراہم لے گا تو جب اصل (یعنی مقدار) میں دائن کا حق ہے اور اس کا حق وصول کیا جاتا ہے تو بالکل اسی طرح دائن کے حق کی وصف (یعنی عمدہ و گھٹیا ہونا) میں بھی رعایت کی جائے گی کہ جب مدیون نے دائن کو کھوٹے دراہم ادا کیے تو اب دائن کا حق عمدہ دراہم میں تھا اس لیے دائن کو اس کا حق دلایا جائے۔ اب حق دلانے کی دو صورتیں ہیں ایک صورت تو یہ ہے کہ دائن ان دراہم کو واپس کرے اور عمدہ دراہم لے لے، لیکن چوں کہ دائن ان کھوٹے دراہم کو خرچ کر چکا ہے اس لیے یہ صورت ممکن نہیں ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ دائن وصف کی قیمت لے لے اور یہ بھی ناممکن ہے کیوں کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے تو جب یہ بات ہے کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے کہ ہم اس قیمت کو ادا کر دیں تو اس بات کی طرف جانا ضروری ہو گیا جو ہم نے کہی ہے کہ دائن ان کھوٹے دراہم کی مثل بازار سے خریدے اور وہ مدیون کو واپس کرے اور اس سے دوبارہ عمدہ دراہم لے۔ [بنایہ، عنایہ]

طرفین کی دلیل:

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے کہ دائن کا حق کھوٹے دراہم ہے، لیکن چوں کہ اس میں وصف کی کمی ہے اور اس وصف کی کمی کو پورا کرنے کے لیے مدیون کے ذمے قیمت نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وصف کی قیمت نہیں ہے اور اسی طرح وصف کی کمی پورے کرنے کا وہ طریقہ بھی نہیں ہے جو آپ نے ذکر کیا کہ دائن کے لیے ضروری ہے کہ وہ کھوٹے دراہم واپس کرے اور عمدہ لے، کیوں کہ اس صورت میں دائن کے ذمے

اصل دراہم کو واجب کرنا آرہا ہے کہ دائن پر وہ اصل دراہم واجب ہیں اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

طرفین رحمہما اللہ کی دلیل کا حاصل کلام یہ ہوا کہ دائن کا حق جو وصف میں ہے اس کو وصول کرنا شرع میں ممکن نہیں ہے کیوں کہ وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے اور اصل دراہم کو واجب کر کے وصول کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ اس وقت دائن پر ایجاب کرنا لازم آئے گا جس کی نظیر شرع میں نہیں ہے۔ [بنایہ، عنایہ]

اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے طرفین رحمہما اللہ کی طرف سے جو جواب نقل کیا کہ اس صورت میں دائن کے ذمے لازم کرنا آئے گا اور شرع میں اس کی کوئی مثال نہیں ہے تو اب اس بات پر اشکال ہوا کہ شرع میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں بلکہ تمام شرع ہی اسی قسم سے ہے کہ آدمی کے نفع کے لیے اس کے ذمے تھوڑا سا ضرر لازم کیا گیا ہے تو اب یہاں بھی دائن کے ذمے جو کھوٹے دراہم لازم کیے جارہے ہیں یہ دائن کے نفع کے لیے ہی ہیں۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح کہا ہے۔

[شامی: ج۵ رص۲۳۳، بحرالرائق: ج۵ رص۲۹۴، فتح القدیر: ج۶/۲۵۶]

......☆☆☆☆☆......

کتاب الصرف

هو بيع الثمن جنسا بجنس او بغير جنس۔ كبيع الذهب بالذهب، و بيع الفضة بالفضة، و بيع الذهب بالفضة۔ و شرط فيه التقابض قبل الافتراق، و صح بيع الذهب بالفضة بفضل و جزاف، لا بيع الجنس بالجنس الا مساويا و ان اختلفا جودة و صياغة۔ و انما ذكر الفضل و الجزاف و لم يذكر التساوى، لانه لا شبهة فى جواز التساوى، بلا الشبهة فى الفضل و الجزاف فذكرهما۔ و لا التصريف فى ثمن الصرف قبل قبضه فلو اشترىٰ به ثوبا فسد شراء الثوب۔ اى لو اشترىٰ بثمن الصرف قبل قبضه ثوبا فسد شراء الثوب۔

ترجمہ:

وہ ثمن کو ثمن کے بدلے فروخت کرنا ہے جنس کے بدلے جنس کے ہو یا بغیر جنس کے ہو جیسے سونے کی بیع سونے کے بدلے اور چاندی کی بیع چاندی کے بدلے اور سونے کی بیع چاندی کے بدلے اور اس میں جدا ہونے سے قبل تقابض (باہمی قبضہ) شرط ہے اور سونے کی بیع چاندی کے بدلے زیادتی اور اٹکل کے ساتھ صحیح ہے نہ کہ جنس کی جنس کے بدلے مگر برابر سرابر اگرچہ عمدگی اور بناوٹ کے اعتبار سے دونوں مختلف ہوں اور سوائے اس کے نہیں کہ اٹکل اور زیادتی کو ذکر کیا اور تساوی کو ذکر نہیں کیا اس لیے کہ تساوی کے جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے بلکہ زیادتی اور اٹکل میں شبہہ تھا سو مصنف رحمہ اللہ نے ان دونوں کو ذکر کر دیا اور صرف کے ثمن میں قبضے سے قبل تصرف صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا اگر اس ثمن کے ساتھ کپڑا خریدا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے یعنی اگر صرف کے ثمن کے ساتھ قبضے سے قبل کپڑا خریدا تو کپڑے کا خریدنا فاسد ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے صرف کے باب کو مؤخر اس لیے کیا کہ اس میں شرائط زیادہ ہیں کیوں کہ اس کا وجود کم ہوتا ہے۔ [فتح]

صرف کے باب میں چار باتوں کو جاننا چاہیے۔

لغوی وشرعی معنیٰ:

صرف کے لغوی معنیٰ ''پھیرنا'' ہے اور شرعی معنیٰ مصنف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول میں ''هو بيع الثمن بالثمن جنسا بجنس او بغير جنس'' سے بیان کر دیے کہ صرف ثمن کو ثمن کے بدلے فروخت کرنا ہے خواہ دونوں کی جنس ایک ہو یا الگ الگ ہو۔

صرف کا رکن:

صرف کا رکن بھی وہی ہے جو ہر بیع کا رکن ہے یعنی ایجاب وقبول وتعاطی۔

صرف کی شرائط:

بیع صرف کی کل چار شرائط ہیں جن میں سے ایک کو مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے۔

(۱) دونوں بدلین پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کرنا شرط ہے۔
(۲) عقد صرف میں کسی قسم کا خیار نہ ہو۔
(۳) بدل صرف ادھار نہ ہو۔
(۴) دونوں بدلین کی جنس ایک ہو تو تساوی شرط ہے۔ [بحرالرائق]

صرف کی وجہ تسمیہ:

اس کو صرف اس لیے کہا جاتا ہے کہ دونوں بدلین میں سے ہر ایک دوسرے ہاتھ میں چلا جاتا ہے۔ [ھدایہ]

و صح بیع الذھب ...... سے مصنف رحمہ اللہ مذکورہ بالا شرائط میں سے چوتھی شرط کو ذکر کررہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کیا تو زیادتی اور انکل کے ساتھ جائز ہے اور قبضہ شرط ہے اور اگر جنس کی بیع جنس کے بدلے ہو جیسے سونے کی بیع سونے کے بدلے تو اب دونوں بدلین کا برابر ہونا بھی ضروری ہے، اگرچہ ان میں سے ایک عمدہ ہو اور دوسرا ادنی ہو اس کی صورت یہ ہے کہ ایک اچھا بنا ہوا ہے اور دوسرا ابھی ڈھلا نہیں ہے تو بھی تساوی ضروری ہے، اس لیے کہ حدیث میں ہے "الذھب بالذھب مثلاً بمثل" تو اس حدیث سے مراد وزن میں برابری ہے صفت میں برابری مراد نہیں ہے۔

و انما ذکر الفصل ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ فرمایا کہ سونے کی بیع چاندی کے بدلے زیادتی اور انکل کے ساتھ جائز ہے اور یہ نہیں بتایا کہ برابری کے ساتھ جائز ہے یا نہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ اس لیے کیا کہ برابری کے ساتھ جائز ہونے میں کوئی شک نہ تھا تو اس کو ذکر نہ کیا اور زیادتی اور انکل میں شک تھا کہ یہ جائز ہیں یا ناجائز تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کیا کہ یہ دونوں جائز ہیں۔

و لا لتصرف فی ثمن الصرف ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ صرف کے دونوں بدلین میں سے کسی میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہے جیسے کسی نے دس درہم کے بدلے پانچ دینار خریدے اور ابھی اس نے دس درہم نہیں دیئے کہ ان کے بدلے کپڑا خرید لیا تو اب کپڑے کی بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ دس درہم دینا اللہ کا حق بن گیا ہے اور اب اس کے ذمے لازم ہوگیا کہ دس درہم ادا کرے اور اللہ کا حق پورا کرے تو جب اس نے کپڑا خرید لیا تو اس نے اللہ کے حق کو ضائع کیا اور بندہ اللہ کا حق ضائع نہیں کرسکتا، لہٰذا اس کے ذمے دس درہم ادا کرنا ضروری ہیں۔ [عنایہ]
حاصل کلام یہ ہوا کہ صرف کے ثمن میں قبضے سے قبل نہ اس کو ہبہ کرنا جائز ہے اور نہ اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس کا صدقہ جائز ہے۔ [فتح القدیر]

و من باع امة تعدل الف درهم مع طوق الف بالفين و نقد من الثمن الفا، او باعها بالفين الف نسيئة و الف نقد، او باع سيفا حليتهٗ خمسون و تخلص بلا ضرر بمائة و نقد خمسين فما نقد ثمن الفضة۔ و هو الانف فی بيع الامة، و الخمسون فی بيع السيف۔ سكت او قال: خذ هذا من ثمنهما اما اذا سكت فظاهر، لانه لما باع فقد قصد الصحه، و لا صحة الا بان يجعل المقبوض فی مقابلة الفضة، و اما اذا قال: خذ هذا من ثمنها، فانه ليس معناهٗ "خذ هذا على انه ثمن مجموعهما" لان ثمن الجموع الفان فی الجارية و المائة فی السيف، فمعناه خذ هذا على انه بعض ثمن مجموعهما، و ثمن الفضه بعض ثمن المجموع، فيحمل عليه تحريا للجواز۔ فان افترقا بلا قبض بطل فی الحلية فقط، و ان لم يتخلص، بلا ضرر بطل اصلاً۔ ای ان لم يكن يتخلص الحلية من السيف بلا ضرر، و افترقا بلا قبض بطل فی كليهما، و وجدت علىٰ حاشية نسخة المصنف مع علامتهٖ "صح"، لكن لا بخط المصنف، هذا الالحاق و هو: "و هذا التفصيل اذا كان الثمن اكثر من الحليةِ فان لم يكن لا يصح" فان لم يكن" يشمل ما اذا كان الثمن مساويا للحلية او اقل منها او لا يدری، فانهٗ لا يجوز البيع اما لتحقق الربوٰ او لشبهةٍ۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے ایک باندی جو ہزار درہم کے برابر تھی ہزار درہم کے ہار کے ساتھ دو ہزار کے بدلے فروخت کی اور ثمن میں سے ہزار نقد لیے یا اس باندی کو دو ہزار کا فروخت کیا ہزار ادھار اور ہزار نقد یا تلوار جس کا زیور پچاس درہم کا تھا اور بغیر نقصان کے الگ ہوسکتا تھا۔ سو درہم کے بدلے فروخت کی اور پچاس نقد لیے۔ لہٰذا جو نقد لیا گیا وہ چاندی کا ثمن ہے اور وہ باندی کی بیع میں ہزار ہے اور تلوار کی بیع میں پچاس ہے۔ (مشتری) خاموش رہے یا یہ کہے کہ یہ دونوں کے ثمن میں سے ہے۔ بہرحال جب خاموش رہا تو ظاہر ہے اس لیے کہ جب اس نے فروخت کیا تو اس نے عقد کے صحیح ہونے کا ارادہ کیا اور عقد صحیح نہیں ہوسکتا مگر یہ کہ مقبوض کو چاندی کے مقابل کیا جائے اور بہرحال جب اس نے کہا کہ یہ دونوں کے ثمن میں سے لے لے تو بے شک اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ تو یہ لے لے اس بناء پر کہ یہ ان دونوں کے مجموعے کا ثمن ہے اس لیے کہ مجموعے کا ثمن باندی میں دو ہزار ہے اور تلوار میں سو ہے تو اس کا معنی یہ ہے کہ تو یہ لے لے اس بناء پر کہ یہ ان دونوں کے مجموعے کا بعض ہے اور چاندی کا ثمن مجموعے کا بعض ہے تو جواز کی تحری کرتے ہوئے اسی پر محمول کریں گے پھر اگر وہ دونوں بلا قبضے کے جدا ہو گئے تو فقط چاندی میں بیع باطل ہو جائے گی اور اگر چاندی بلا ضرر جدا نہ ہو تو بیع بالکل باطل ہو جائے گی یعنی اگر چاندی تلوار سے بلا ضرر جدا نہ ہو اور وہ دونوں بلا قبضے کے جدا ہو جائیں تو دونوں میں بیع باطل ہو جائے گی اور میں نے مصنف رحمہ اللہ کے نسخے کے حاشیے پر "صح" کی علامت کے ساتھ لیکن مصنف رحمہ اللہ کے خط کے بغیر یہ الحاق پایا اور وہ یہ ہے "اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب ثمن چاندی سے زیادہ ہو سوا گر اس طرح نہ ہو تو بیع صحیح نہیں ہے۔ پس مصنف رحمہ اللہ کا قول "و ان لم یکن ......" یہ شامل ہے اس صورت کو جب ثمن چاندی کے برابر ہو یا چاندی سے کم ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ بیع ناجائز ہے یا تو سود کے ثابت ہونے کی وجہ سے یا سود کے شبہہ کی وجہ سے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا تھا کہ دونوں بدلین پر قبضہ ضروری ہے تو اسی کے بارے میں مصنف رحمہ اللہ وہ صورت لے کر آ رہے ہیں کہ بدل صرف دوسرے مال کے ساتھ ملا ہوا ہے، لیکن پھر بھی قبضہ ضروری ہے اس کی مصنف رحمہ اللہ نے دو صورتیں ذکر کیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک باندی تھی جس کی قیمت ہزار درہم ہے اور اس کے گلے میں بھی ہزار درہم کا ہار ہے اور اس شخص نے اس باندی کو دو ہزار کے بدلے فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ یہ ہزار دونوں (باندی اور ہار) کے ہیں تو اب مشتری نے خواہ ذکر کیا ہو یا چپ رہا ہو دونوں صورتوں میں یہ ہزار ہار کے بدلے شمار ہوں گے اور باندی کا ثمن مشتری کے ذمے دین ہوگا یا پھر جب مشتری نے باندی پر قبضہ کیا تو اس نے ہزار نقد دیے اور ہزار کا ادھار کر لیا تو بھی یہ ہزار ہار کے ہی ہوں گے دوسری صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس ایک تلوار ہے جس کی قیمت پچاس درہم ہے اور اس تلوار کے اوپر پچاس درہم کی چاندی لگی ہوئی ہے تو پھر اس شخص نے تلوار کو فروخت کر دیا اور مشتری نے اس کو پچاس درہم دیے اور چپ ہو گیا یا پھر مشتری نے یہ کہا کہ یہ پچاس درہم دونوں (تلوار و چاندی) کے ہیں تو خواہ مشتری خاموش رہے یا ذکر کر دے دونوں صورتوں میں پچاس درہم چاندی کے ہی ہوں گے۔

دلیل:

مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ مشتری خواہ چپ رہے یا ذکر کر دے کہ یہ ثمن دونوں کا ہے۔ دونوں صورتوں میں ثمن چاندی کا ہوگا تو اس کی دلیل "امـا اذا سکت" سے شارح ذکر کر رہے ہیں کہ مشتری جب خاموش رہا تو اس وقت ثمن چاندی کا ہوگا اس لیے کہ یہ بات ظاہر ہے کہ مشتری نے جب بیع کی ہے تو اس کو درست بھی کرنا چاہتا ہے اور یہ بیع اسی وقت درست ہوگی جب مشتری کے دیئے ہوئے ثمن کو چاندی کے مقابل کیا جائے ورنہ تو یہ بیع درست نہ ہوگی اس لیے کہ یہ بیع صرف ہے اور بیع صرف میں بدلین پر قبضہ شرط ہے۔

اور جب مشتری نے ثمن دیتے وقت یہ کہا کہ یہ ثمن دونوں چیزوں کا ہے تو اس وقت ثمن چاندی کا ہی شمار ہوگا اس کی دلیل شارح ''و اما اذا قال خذ هذا ......'' سے بیان کی کہ جب مشتری نے یہ کہا کہ یہ رقم دونوں کے ثمن کی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ رقم دونوں اشیاء کا ثمن ہے اس لیے کہ دونوں اشیاء کا ثمن باندی کی صورت میں دو ہزار درہم ہے اور مشتری اس کو ایک ہزار درہم دے رہا ہے اور تلوار کی صورت میں دونوں کا ثمن سو درہم ہے جب کہ مشتری نے اس کو پچاس درہم دیئے ہیں۔ لہٰذا یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ مشتری جو رقم دے رہا ہے وہ دونوں اشیاء کے ثمن کا مجموعہ نہیں ہے تو اب مشتری کی اس بات کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ رقم دونوں اشیاء کے مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے اور چاندی کا ثمن بھی مجموعہ ثمن کا بعض حصہ ہے کہ باندی کی صورت میں دو ہزار میں سے ہزار جو چاندی کا ثمن ہے یہ دو ہزار کا بعض ہے اور تلوار کی صورت میں چاندی کے پچاس درہم مجموعہ ثمن جو سو درہم ہے اس کا بعض حصہ ہے تو اب اگر ہم باندی کی صورت میں ہزار کو اور تلوار کی صورت میں پچاس کو دونوں پر تقسیم کریں گے تو عقد صحیح نہ ہوگا تو عقد کو جائز کرنے کے لیے ہم نے ہزار کو صرف چاندی اور پچاس کو بھی صرف چاندی کا ثمن بنا دیا تاکہ عقد خراب نہ ہو۔

یہ دو صورتیں وہ تھیں کہ جب مشتری نے سکوت کیا یا یہ بات ذکر کی کہ یہ دونوں کے ثمن سے ہے تو ان صورتوں میں ہم اس رقم کو چاندی کا ثمن بنائیں گے اور اس بات کی تاویل کریں گے بہر حال اگر اس مشتری نے یہ کہا کہ یہ رقم صرف باندی کی یا تلوار کی ہے تو اب اس میں کوئی تاویل نہ ہوگی اور یہ عقد فاسد ہوگا۔ [فتح، بحر]

فان افترقا بلا قبض ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں اگر بیع ہوگئی یعنی مشتری نے تلوار کی صورت میں پچاس اور باندی کی صورت میں ہزار درہم جب بائع کو دے دیئے تو اب اگر یہ دونوں بدلین پر قبضہ کیے بغیر الگ ہوگئے تو یہ عقد چاندی میں باطل ہو جائے گا اور باندی اور تلوار میں باقی رہے گا کیوں کہ چاندی کے حق میں یہ عقد صرف ہے اور اس میں دونوں بدلین پر قبضہ ضروری ہے تو جب یہ دونوں بغیر قبضہ کے الگ ہوگئے تو چاندی میں یہ عقد باطل ہوگیا۔ بہر حال تلوار اور باندی کے حق میں یہ عام بیع ہے۔ لہٰذا اس میں دونوں بدلین پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ لہٰذا قبضہ کے بغیر جدا ہونے سے عقد باطل نہ ہوگا اور مشتری کے ذمے میں تلوار اور باندی کی قیمت ادھار ہو جائے گی۔

اب یہ جو کہا گیا کہ تلوار کی صورت میں اگر بغیر قبضہ کے الگ ہوگئے تو تلوار میں بیع باقی رہے گی اور چاندی میں باطل ہو جائے گی یہ اس وقت ہے جب چاندی تلوار سے آسانی سے الگ ہو جائے اگر وہ چاندی تلوار سے بغیر ضرر کے الگ نہ ہو تو اس وقت بغیر قبضہ کے الگ ہونے کی صورت میں دونوں (تلوار و چاندی) میں بیع باطل ہو جائے گی۔

وو جد علی حاشیة ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ میں (شارح) نے مصنف رحمہ اللہ کی اصل کتاب پر ایک اور عبارت کا الحاق پایا ہے یعنی مصنف رحمہ اللہ نے مذکورہ مسئلہ (تلوار اور باندی والا) کے بعد کچھ عبارت کا الحاق کیا ہے اور وہ عبارت یہ ہے کہ ''هذا التفصل اذا كان الثمن اكثر من الحلية فان لم يكن لا يصح ''یعنی یہ عبارت مصنف رحمہ اللہ کے نسخے میں لکھی ہوئی ہے اور اس پر ''صح'' کی علامت لگی ہوئی ہے اور یہ بات جاننی چاہیے کہ ''صح'' کی علامت جس عبارت پر ہو تو یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ عبارت بھی متن کا حصہ ہے حاشیہ نہیں ہے، لیکن شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ لفظ ''صح'' جو مجھے لکھا ہوا ملا ہے یہ مصنف رحمہ اللہ کا خط نہیں ہے، بلکہ اور کسی کا خط ہے۔ بہر حال جس کا بھی خط ہو یہ لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ عبارت متن کا حصہ ہے تو جب یہ عبارت ''هذا التفصيل اذا ......'' متن کا حصہ ہے تو ''فقوله و ان لم يكن ......'' سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کی شرح کر رہے ہیں کہ باندی اور تلوار کے مسئلے میں جو تفصیل گزری کہ جب مشتری نے بعض ثمن دیا اور پھر سکوت کیا یا کہا کہ یہ رقم دونوں کا ثمن ہے تو اس وقت یہ رقم صرف چاندی کی شمار ہوگی تو یہ بات اس وقت ہے جب بائع نے دونوں کا جو ثمن طے کیا ہے وہ چاندی کے ثمن سے زیادہ ہو، جیسے کہ باندی کی صورت میں چاندی ہزار درہم کی اور باندی بھی ہزار درہم کی تھی تو اب اگر مشتری جو رقم دے وہ چاندی کی قیمت کے مقابل ہو جائے گی اور اگر دونوں اشیاء کا ثمن جو بائع نے طے کیا ہے یہ صرف چاندی کی قیمت کے برابر ہے جیسے اسی

باندی کے مسئلے میں بائع نے کہا کہ باندی ہار سمیت ہزار روپے کی ہے تو اب بیع ناجائز ہے اس لیے کہ مشتری نے جو ہزار درہم دیئے وہ چاندی کے مقابل ہو گئے اور مشتری کو باندی بلا عوض کے ملی اور یہ ربا ہے یا پھر بائع نے جو قیمت طے کی ہے وہ چاندی کی قیمت سے بھی کم ہے جیسے اسی باندی کے مسئلے میں بائع نے کہا کہ میں باندی کو ہار سمیت آٹھ سو درہم کا فروخت کرتا ہوں تو یہ بھی ناجائز ہے، اس لیے کہ اس میں بھی ربا ہے یا پھر اسی باندی کے مسئلے میں بائع نے باندی کو ہار سمیت ہزار کا فروخت کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ ہار کتنے کا ہے تو جب یہ معلوم نہیں ہے کہ ہار کتنے کا ہے اس میں ربا کا شبہ آ گیا اور یہ بات گزر گئی ہے کہ شبہ ربا۔ حقیقت ربا سے حرمت میں ملا ہوا ہے۔

فائدہ:

و وجدت علی حاشیة ...... کی عبارت چوں کہ مشکل ہے اس لیے بندہ اس کی کچھ ترکیب نقل کر دیتا ہے تا کہ مطلب واضح ہو جائے تو یہ بات جاننی چاہیے کہ ''وجدت'' کا مفعول بہ ''ھذا الالحقاق'' ہے اور ''مع علامة صح لکن لا بخط المصنف'' یہ مفعول فیہ ہے اور و ھو و ھذا میں ''ھو'' ضمیر کا مرجع ''الالحاق'' ہے اور ''ھذا التفضیل ......'' سے شارح رحمہ اللہ اس ملحقہ عبارت کو نقل فرما رہے ہیں۔ فقولہ ان لم یکن...... سے اس کی شرح کر رہے ہیں۔

و من باع اناء فضة و قبض ثمنه ثم افترقا صح فیما قبض فقط و اشترکا فی الاناء۔ ای صح البیع فیما قبض ثمنهٗ، و فسد فیما لم یقبض، و لا یشیع الفساد کما ذکرنا فی باب السلم ان الفساد طار۔ و ان استحق بعضهٗ اخذ المشتری باقیه بحصته او ردهٗ۔ ای ان استحق بعض، الاناء فالمشتری بالخیار، لان الشرکة عیبٌ فی الاناء، و فی صورة قبض بعض الثمن قد ثبت الشرکة، لکن لا یکون للمشتری الرد بهذا العیب، لانه تثبت برضی المشتری، لان الشرکة انما تثبت من جهته لانه نقد بعض الثمن دون البعض، فتراضیا بهذا العیب، بخلاف الاستحقاق، اذا المشتری لم یرض به، فلهٗ ولایة الرد۔ و لو استحق بعض قطعة نقرة بیعتُ اخذ ما بقی بحصته بلا خیار۔ لان الشرکة لیست بعیب فی قطعة النقرةِ، لان التبعیض لا یضرهٗ۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور اس کے بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر وہ دونوں جدا ہو گئے تو بیع فقط اسی میں درست ہو گی جس میں قبضہ کیا ہے اور برتن میں دونوں شریک ہو جائیں گے یعنی بیع اس میں صحیح ہو گی جس کے ثمن پر قبضہ کر لیا ہے اور اس میں فاسد ہو جائے گی جس میں قبضہ نہیں کیا اور فساد نہیں پھیلے گا جیسا کہ ہم نے باب السلم میں ذکر کر دیا ہے کہ فساد طاری ہے اور بعض برتن کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری باقی برتن کا اس کے حصے کے بدلے لے لے یا اس کو واپس کر دے یعنی اگر بعض برتن کا مستحق نکل آیا تو مشتری کو اختیار ہے اس لیے کہ شرکت برتن میں عیب ہے اور بعض ثمن پر قبضہ کرنے کی صورت میں شرکت ثابت ہو گئی ہے، لیکن مشتری کے لیے ایک عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے اس لیے عیب مشتری کی رضاء سے ثابت ہوا ہیکیوں کہ شرکت اس کی جانب سے ثابت ہوئی ہے اس لیے کہ اس نے بعض ثمن نقد دیا نہ کہ دوسرا بعض پس وہ دونوں اس عیب پر راضی ہیں بخلاف استحقاق کے اس لیے کہ مشتری اس پر راضی نہیں ہے تو اس کو واپس کرنے کی ولایت ہے اور اگر چاندی کے ٹکڑے کے بعض کا کوئی مستحق نکلا جس ٹکڑے کو فروخت کیا گیا تو باقی کو اس کے حصے کے بدلے بلا خیار لے لے گا اس لیے کہ شرکت چاندی کے ٹکڑے میں عیب نہیں ہے کیوں کہ اس کو تبعیض نقصان نہیں دیتی۔

تشریح:

و من باع اناء فضة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے پاس چاندی کا کوئی برتن تھا، جس کی قیمت سو درہم تھی،

پھر اس نے یہ برتن سو درہم کا کسی کو فروخت کر دیا تو مشتری نے اس کو پچاس درہم دیئے اور یہ متعاقدین جدا ہو گئے تو اب بائع نے جتنے پیسوں پر قبضہ کیا ہے ان کے بدلے تو عقد صحیح ہے اور جن پر قبضہ نہیں کیا تو اس میں عقد فاسد ہو جائے گا تو اس مذکورہ صورت میں عقد پچاس کے بدلے صحیح ہوگا اور بقیہ پچاس جو مشتری نے نہیں دیئے اس میں فاسد ہو جائے گا اور برتن ان دونوں میں مشترک ہو جائے گا اور مشتری کے پچاس درہم نہ دینے سے جو فساد آیا ہے، یہ پھیلے گا نہیں، اس لیے کہ عقد تو صحیح منعقد ہوا تھا یعنی عقد کے اندر کوئی ایسی شرط نہ تھی جس نے عقد کو خراب کیا ہو بلکہ یہ خرابی تو اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے جو عقد کے باقی رہنے کے لیے ضروری ہے اور وہ جدا ہونے سے قبل سارے ثمن پر قبضہ کرنا تو اب جتنی مبیع میں یہ بقاء کی شرط ہوگی تو وہ عقد صحیح رہے گا اور جس میں نہ ہوگی تو وہ فاسد ہو جائے گا تو یہ فساد عارضی ہے جیسا کہ باب السلم میں یہ بات گزری کہ جب عقد سلم ہو گیا اور اب اگر رب السلم نے بعض راس المال دیا تو اسی کے بقدر ہی اس کو مبیع ملے گی اور باقی مبیع میں عقد فاسد ہوگا تو اس شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے فساد پھیلے گا نہیں بلکہ جہاں یہ شرط نہیں ہے، صرف وہیں فساد آئے گا۔ [البنایہ]

و ان استحق بعضہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک نے چاندی کا برتن جو سو درہم کا تھا سو درہم کے بدلے خرید لیا اور اس پر قبضہ کر لیا پھر ایک شخص اس برتن کے نصف کا مستحق نکل آیا تو اب مشتری کو اختیار ہوگا خواہ باقی برتن جس کا کوئی مستحق نہیں ہے اس کو خرید لے یا پھر برتن بھی چھوڑ دے تو اب اس مشتری کو اختیار اس لیے دیا جا رہا ہے کہ شرکت برتن میں عیب ہے۔ لہٰذا مشتری کو اختیار ہوگا۔

اشکال:

جب شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ شرکت عیب ہے اس لیے مشتری کو خیار ہوگا تو اس پر ایک اشکال ہوا جس کو شارح نے ''و فی صورۃ بعض ......'' سے نقل کیا ہے اشکال یہ ہے کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ شرکت عیب ہے، اس لیے مشتری کو خیار حاصل ہوگا حالاں کہ یہی علت مذکورہ بالا صورت میں بھی ہے، لیکن وہاں مشتری کو خیار نہیں ہے وہ اس طرح کہ جب مشتری نے سارے ثمن کی جگہ بعض ثمن دیا تو آپ نے کہا کہ شرکت ثابت ہوگئی تو جب شرکت ثابت ہوگی تو شرکت کے عیب کی وجہ سے مشتری کو شئی واپس کرنے کا حق ہونا چاہیے تھا جب کہ آپ اس کو یہ حق نہیں دے رہے ہیں۔

جواب:

تو اس اشکال کا جواب شارح رحمہ اللہ نے ...... لانہ تثبت ...... سے دیا کہ مذکورہ بالا صورت میں مشتری کو خیار اس لیے نہیں ہے کہ اس صورت میں جو شرکت کا عیب آیا ہے وہ مشتری کی رضا کی وجہ سے ہے، کیوں کہ شرکت کو مشتری نے ہی ثابت کیا ہے اس لیے اس نے سارا ثمن نہیں دیا بلکہ بعض ثمن دیا تو شرکت مشتری کی جانب سے ہے اور وہ دونوں (بائع و مشتری) اس شرکت پر راضی بھی تھے بخلاف اس صورت کہ جب برتن کا کوئی مستحق نکلا تو اب شرکت کا عیب مشتری کی جانب سے نہیں ہے لہٰذا مشتری اس عیب پر راضی بھی نہیں ہے تو جب مشتری راضی نہیں ہے تو اس کا اختیار ہوگا خواہ شرکت پر راضی ہو جائے اور شئی کو رکھ لے یا واپس کر دے۔

و لو استحق بعض قطعۃ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے چاندی کا ٹکڑا جو سو درہم کا تھا اس کو فروخت کر دیا اور مشتری نے سو درہم دے کر اس پر قبضہ کر لیا اس کے بعد اس ٹکڑے کے نصف کا کوئی مستحق نکلا تو اب مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا بلکہ مشتری جو ٹکڑا باقی بچ گیا ہے اس کو بلا اختیار کے لے گا یہ اس لیے کہ شرکت برتن میں عیب ہے اور ٹکڑے میں عیب نہیں ہے اس لیے کہ جب کوئی نصف کا مستحق نکلا تو اب اس کو نصف کاٹ کر دے دیا جائے گا کیوں کہ چاندی کے ٹکڑے کو حصے کرنے سے ضرر نہ ہوگا جب کہ برتن میں مقصود ہی نفع اٹھانا ہے اور نفع اسی وقت اٹھایا جا سکتا ہے جس وقت برتن سالم ہو۔ لہٰذا برتن میں شرکت عیب ہے اور ٹکڑے میں عیب نہیں ہے۔

و صح بیع درھمین و دینار بدرھم و دینارین، و بیع کر بر و کر شعیر بکری بر و کری شعیر۔ ھذا عندنا و اما عند زفر و الشافعی رحمھما اللہ تعالیٰ فلا یجوز، لانہ قابل الجملۃ بالجملۃ، و من ضرورتہ الانقسام علی الشیوع و فی صرف الجنس الی خلاف الجنس تغییر تصرفہ قلنا: المقابلۃ المطلقۃ تحتمل الصرف المذکور، و لیس فیہ تغییر تصرفہ لان موجبہ ثبوت الملک فی الکل بمقابلۃ الکل، فیکون الدرھمان فی مقابلۃ الدینارین و الدینار فی مقابلۃ الدرھم، و یکون کر البر فی مقابلۃ کری الشعیر، و کر الشعیر فی مقابلۃ کر البر و بیع احد عشر درھما بعشرۃ دراھم و دینار۔ بان یکون عشرۃ دراھم بعشرۃ دراھم، بقی درھم فی مقابلۃ دینار۔ و بیع درھم صحیح و درھمین غلتین بدرھمین صحیحین و درھم غلۃ۔ الغلۃ ما یردہٗ بیت المال و یاخذہ التجار، و انما یجوز ھذا لتحقق التساوی فی الوزن و سقوط اعتبار الجودۃ۔

ترجمہ:

دو درہموں اور ایک دینار کی بیع ایک درہم اور دو دینار کے بدلے اور گندم اور جو کے ایک کر کی بیع گندم اور جو کے دو کر کے بدلے صحیح ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے اس لیے کہ بائع نے جملہ (تمام مبیع) کو جملہ (تمام ثمن) کے مقابل کیا ہے اور اس کی ضرورت میں سے شیوع پر تقسیم ہونا ہے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں بائع کے تصرف کو بدلنا ہے۔ہم نے کہا کہ مطلق مقابلہ صرف مذکور کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں بائع کے تصرف کو بدلنا نہیں ہے اس لیے کہ اس کا موجب کل میں کل کے مقابل ملک کا ثابت ہونا ہے۔لہٰذا دو درہم دو دینار کے مقابل اور ایک دینار ایک درہم کے مقابل ہوگا اور گندم کا ایک کر جو کے دو کر کے مقابل اور جو کا ایک کر گندم کے دو کر کے مقابل ہوگا اور گیارہ درہم کی بیع دس درہم اور ایک دینار کے بدلے صحیح ہے اس کی صورت یہ ہے کہ دس درہم دس درہم کے بدلے ہو گئے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابل باقی رہا اور ایک درہم صحیح اور دو درہم غلہ کی بیع دو درہم صحیح اور ایک درہم غلہ کے بدلے صحیح ہے۔غلہ وہ درہم ہے کہ بیت المال اس کو واپس کر دے اور تاجر اس کو لے لیں اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ وزن میں برابری ثابت ہونے اور عمدگی کا اعتبار ساقط ہونے کی وجہ سے جائز ہے۔

تشریح:

و صح بین درھمین...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے دو درہم اور ایک دینار کو دو دینار اور ایک درہم کے بدلے فروخت کیا یا پھر گندم کا ایک کُر اور جو کے ایک کُر کو گندم کے دو کُر اور جو کے دو کُر کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے۔

امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل:

لانہ قابل الجملہ...... سے شارح رحمہ اللہ ان حضرات کی دلیل نقل کر رہے ہیں ان کے نزدیک یہ بیع ناجائز اس لیے ہے کہ بائع نے تمام مبیع کو تمام ثمن کے مقابل کیا ہے یعنی جب بائع نے کہا کہ میں نے ایک دینار اور دو درہموں کو ایک درہم اور دو دینار کے بدلے فروخت کیا ہے تو اس نے ''ایک دینار اور دو درہم'' جو ثمن ہے اس کو ''ایک درہم اور دو دینار'' جو مبیع ہے کے مقابل کیا ہے تو جب بائع نے تمام ثمن کو تمام مبیع کے مقابل کیا ہے تو اس کے لوازمات میں سے یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے پر ہو تعیین کے طریقے پر نہ ہو جیسے کہ تم کرتے ہو یعنی تمام ثمن کو تمام مبیع کے مقابل ہونے کا تقاضہ یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے پر ہو کہ ثمن جو دو درہم اور ایک دینار ہے تو اس میں ہر درہم کے مثلاً دس حصے فرض کیے جائیں ،اسی طرح دینار کے بھی دس حصے فرض کیے جائیں تو اب ثمن میں چوں کہ دو درہم ہیں اس لیے درہم کے بیس حصے ہیں اور دینار کے دس حصے ہیں

اب اسی طرح مبیع جو ایک درہم اور دو دینار ہے اس میں بھی درہم کے دس حصے فرض کیے جائیں اور ہر دینار کے بھی دس حصے فرض کیے جائیں تو مبیع میں چوں کہ دو دینار ہیں ان لیے دینار کے اس میں بیس حصے ہیں اور درہم کے دس حصے ہیں تو اب اگر اس طرح تقسیم کر لیا جائے تو یہ بھی فاسد ہے اس لیے کہ ثمن میں درہم کے دو حصے مبیع میں درہم کے ایک حصے کے بدلے ہیں اور اس طرح ثمن میں دینار کا ایک حصہ مبیع میں دینار کے دو حصے کے بدلے ہے اور یہ سود ہے۔ لہٰذا اس عقد کا جو تقاضہ تھا کہ تقسیم شیوع کے طریقے سے ہو وہ بھی اس میں فاسد ہے تو اگر تقسیم تعیین کے طریقے سے کی جائے جیسے کہ احناف نے کی ہے تو اس میں بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا یعنی ثمن میں جو دو درہم ہیں ان کو مبیع میں موجود دو دیناروں کے بدلے کیا جائے تا کہ جنس بدل جائے تو جب جنس بدلے گی تو ربا لازم نہ آئے گا اس طرح ثمن میں جو ایک دینار ہے اس کو مبیع میں موجود ایک درہم کے بدلے کر لیا جائے تو جنس مختلف ہو جائے گی اور سود لازم نہ آئے گا تو امام زفر و شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس طرح کیا جائے گا تو یہ بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا وہ اس طرح کے بائع نے تو دو درہموں کو ایک درہم کے بدلے اور ایک دینار کو دو دیناروں کے بدلے کیا ہے اور بائع کے تصرف کو بدلنا صحیح نہیں ہے۔

احناف کی دلیل اور امام زفر و امام شافعی رحمہما اللہ کو جواب:

قلنا المقابلة المطلقة ...... سے شارح رحمہ اللہ احناف کی دلیل اور احناف کی جانب سے امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کو جواب دیتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا تھا کہ بائع نے تمام ثمن کو تمام مبیع کے مقابل کیا ہے۔ لہٰذا تقسیم شیوع کے طریقے سے ہونی چاہی تعیین کے طریقے سے نہ ہو تو اس کا جواب دیا کہ مقابلہ یہاں **مطلق** ہے یعنی تمام ثمن تمام مبیع کے مقابل نہیں ہے بلکہ صرف ثمن کو مبیع کے مقابل کیا ہے، تو جب مقابلہ **مطلق** ہے تو اب اس میں دونوں احتمال ہیں کہ تمام مبیع کا تمام ثمن سے مقابلہ ہو جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا، لیکن اگر یہ احتمال مراد ہوگا تو عقد فاسد ہوگا اور جب مقابلہ **مطلق** ہے تو یہ بھی احتمال ہے کہ ثمن کا ایک فرد مبیع کے ایک فرد کے مقابل ہو جیسا کہ ہم نے کیا کہ ثمن کے دو درہم مبیع کے دو دینار کے بدلے ہیں تو اس احتمال کے وقت چوں کہ جنس کے مخالف جنس ہوگی اس لیے عقد جائز ہو جائے گا تو جب مقابلہ مطلق ہے اور اس میں دونوں احتمال ہیں ایک احتمال عقد فاسد کر رہا ہے اور دوسرا احتمال عقد صحیح کر رہا ہے تو دوسرا احتمال ہی مراد لیا جائے تا کہ عاقل بائع کا فعل وقول لغو نہ ہو۔

و لیس فیه تغییر تصرفه...... سے شارح رحمہ اللہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ و امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ جو انہوں نے ہم پر کیا کہ اگر جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا گیا تو بائع کے تصرف کو بدلنا لازم آئے گا اور یہ صحیح نہیں ہے تو اس کا جواب یہ دیا کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے بائع کے تصرف کو بدلنا لازم نہیں آ رہا کہ آپ نے ہم پر اشکال کر دیا بلکہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے سے عقد کے وصف کو بدلنا لازم آ رہا ہے وہ اس طرح کہ عقد کا وصف تو یہ ہے کہ تقسیم شیوع کے طریقے سے ہو تو ہم نے جو جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرا ہے، اس سے صرف یہ وصف ہی بدلا ہے کہ تقسیم کو شیوع کے طریقے سے نہ کیا بلکہ تعیین کے طریقے سے کیا اس لیے کہ تغییر وصف کا موجب یہ ہے کہ ملک کل مبیع میں کل ثمن کے مقابل ثابت ہو جائے۔ لہٰذا دو درہم دو دینار کے مقابل اور ایک دینار ایک درہم کے مقابل ہے اور اسی طرح گندم کا ایک کر، جو کے دو کُر کے مقابل ہے اور جو کا ایک کُر گندم کے دو کُر کے مقابل ہو گیا۔

و بیع من علیه عشره دراهم ممن هی له دینارا بها مطلقة ان دفع الدینار و تقاصا العشرة بالعشرة۔ ای لزید علی عمرو عشرة دراهم، فباع عمرو دیناراً من زید بعشرة مطلقة ای لم یضف العقد بالعشرة التی علی عمرو، صح البیع ان دفع عمرو الدینا، فصار لکل واحد منهما علی الاخر عشره دراهم، فتقاصا العشرة بالعشره، فیکون هذا التقاص فسخا للبیع الاول، و هو بیع

الدینار بالعشرۃ المطلقۃ، و بیعا للدینار بالعشرۃ التی علی عمرو، اذ لو لم یحمل علی ھذا لکان استبدالاً ببدل الصرف و لا یجوز، ھذا اذا باع الدینار بالعشرۃ المطلقۃ، اما اذا باعہٗ بالعشرۃ التی لہ علی عمرو صح، و یقع المقاصۃ بنفس العقد۔ فان غلب علی الدرھم الفضۃ و علی الدینار الذھب فھما فضۃٌ و ذھب حکما فلم یجز بیع الخالصۃ بہٖ و لا بیع بعضہٖ ببعض الا متساویا وزنا، و ان غلب علیھما الغش فھما فی حکم العرضین، فبیعہٗ بالفضۃ الخالصۃ علی وجوہ حلیۃ السیف۔ ای ان کانت الفضۃ الخالصۃُ مثل الفضۃ التی فی الدراھم او اقل او لا یدری لا یصح، و ان کانت اکثر یصح ان لم یفترقا بلا قبض۔ و بجنسہٖ متفاضلا صح بشرط القبض فی المجلس۔ و انما یصح صرفا للجنس الی خلاف الجنس، لانہ فی حکم شیئین فضۃ و صفر، فاذا شرط القبض فی الفضۃ یشترط فی الصفر لعدم التمییز۔

ترجمہ:

اوراس شخص کا جس پردس دراہم ہیں اس آدمی کوجس کے دس درہم ہیں ایک دینار دس درہم کے بدلے مطلق بیچنا جائز ہے اگراس نے ایک دینار دے دیا اوردس کودس کے بدلے تقاصی کرلیا یعنی زید کے عمرو کے ذمے دس درہم تھے پھر عمرو نے زید کوایک دینار مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا یعنی عقد کی نسبت ان دس درہم کی طرف نہیں کی جوعمرو کے ذمے ہیں اور بیع صحیح ہوگی اگرعمرو نے ایک دینار دے دیا پس ان میں سے ہرایک کے دوسرے پردس درہم ہوگئے پھران دونوں نے دس درہم کودس درہم کے بدلے تقاصی کرلیا تو یہ تقاصی پہلی بیع کوفسخ کرنے والی ہوگی اوروہ ایک دینار کی مطلق دس درہم کے بدلے بیع تھی اور (یہ تقاصی) ایک دینار کی ان دس درہم کے بدلے بیع ہوگی جوعمرو کے ذمے تھے اس لیے کہ اگراس پر محمول نہ کیا جائے تو یہ بدل صرف کا استبدال ہوگا اور یہ اس وقت ناجائز ہے جب اس نے ایک دینار کودس درہم مطلق کے بدلے فروخت کیا۔ بہرحال جب اس نے ایک دینار کوان دس درہم کے بدلے فروخت کیا جوعمرو کے ذمے ہیں تو یہ بیع صحیح ہے اورنفس عقد سے تقاصی واقع ہوجائے گی پھراگر درہم پر چاندی غالب ہوجائے اور دینار پرسونا غالب ہوجائے تو وہ دونوں حکما چاندی اورسونا ہیں لہٰذا خالص کی اس کے بدلے بیع اوران میں سے بعض کی بعض کے بدلے بیع برابر سرابر ہی جائز ہے اوراگران پرغش غالب آجائے تو وہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا ان کی بیع خالص چاندی کے بدلے تلوار کی چاندی کی صورتوں پر ہے یعنی اگرخالص چاندی اس چاندی کے مثل ہوجو درہم میں ہے یااس سے کم ہو یامعلوم نہ ہوتو بیع صحیح نہ ہوگی اوراگرزیادہ ہوتو بیع صحیح ہوگی بشرطیکہ وہ دونوں بلاقبضے جدانہ ہوں اوراس کی جنس کے بدلے زیادتی کے اعتبار سے مجلس میں قبضے کی شرط کے ساتھ صحیح ہے اورسوائے اس کے نہیں کہ جنس کوخلاف جنس کی طرف پھیرنے کی وجہ سے صحیح ہے اس لیے کہ وہ دوچیزوں یعنی چاندی اور پیتل کے حکم میں ہے سوجب چاندی میں قبضے کی شرط لگائی گئی تو جدانہ ہونے کی وجہ سے پیتل میں بھی لگائی جائے گی۔

تشریح:

و بیع من علیہ...... سے مصنف رحمہ اللہ جومسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمرو کے ذمے دس درہم دین تھے، پھرعمرو نے زید کوایک دینار دس درہم کے بدلے فروخت کیا اور یہ نہیں کہا کہ یہ دینار ان دس دراہم کے بدلے ہے جوتم نے مجھ سے لینے ہیں بلکہ مطلق دس درہم کے بدلے فروخت کیا تو پھرعمرو نے زید کوایک دینار دے دیا تو اب عمرو کے بھی زید کے ذمے دس درہم قرض ہوگئے اوراسی طرح زید کے تو پہلے سے عمرو پردس درہم قرض تھے جب ان دونوں میں سے ہرایک پردوسرے کے دس درہم قرض ہیں تو اب ان دونوں نے دس درہم کے بدلے تقاصی کرلیا۔ تقاصی کا مطلب یہ ہے کہ عمرو نے زید سے کہا کہ مجھ سے جوتم نے دس درہم لینے ہیں اس کے بدلے میرے وہ دس درہم ہوگئے جومیں نے تم سے لینے ہیں یعنی دس درہم کودس درہم کے بدلے کرلیا۔

اور یہ جائز ہونا ہمارے نزدیک ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ناجائز ہے ان کی دلیل قیاس ہے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ عقد ناجائز ہو اس لیے کہ یہ عقد صرف ہے کہ عمرو نے ایک دینار کو دس درہم کے بدلے فروخت کیا ہے تو جب یہ عقد صرف ہے تو اس میں دینار کو دس درہم کے ساتھ قبضے سے قبل بدلنا استبدال ہے اور یہ ناجائز ہے اور ہماری دلیل استحسان ہے کہ یہ جو عقد صرف عمرو اور زید کے درمیان ہوا کہ عمرو نے ایک دینار کو دس درہم کے بدلے فروخت کیا تو یہ عقد صرف ہے اور اس میں ایسا ثمن واجب ہوتا ہے جس پر جدا ہونے سے قبل قبضہ کیا جائے تا کہ ربا لازم نہ آئے اور عمرو کو ایک دینار کے بدلے ایسے دس درہم مل رہے ہیں جو دین ہیں اور ان پر قبضہ متصور نہیں ہے جب دین پر قبضہ متصور نہیں ہے تو اب دونوں عوضین پر قبضہ کرنا ضروری بھی ہے تو اب عمرو اور زید نے جو تقاصہ کیا ہے یہ عقد کے بالکل مخالف ہے کیوں کہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ عوضین پر قبضہ ہو اور تقاصہ سے یہ ثابت نہیں ہو رہا، لیکن بائع و مشتری نے باہمی رضامندی سے چوں کہ تقاصہ کیا ہے تو اس کو واقع بھی کرنا ہے اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ تقاصہ عقد اول کو فسخ کردے اسی بات کو شارح ''فیکون ھذا التقاص فسخا للبیع'' سے بیان کر رہے ہیں یعنی یہ جو تقاصہ ہوا ہے اس نے عمرو اور زید میں ہونے والی بیع کو فسخ کر دیا وہ بیع یہ تھی کہ عمرو نے ایک دینار زید کو مطلق دس دراہم کے بدلے فروخت کیا تھا تو جب اس تقاصہ نے پہلی بیع کو فسخ کر دیا تو اب اسی تقاصہ نے دوسری بیع کو ثابت کیا کہ ایک دینار کی بیع ان دس دراہم کے بدلے ہوئی ہے جو عمرو کے ذمے تھے لہٰذا یہ بات ثابت ہوئی کہ اس تقاصہ نے پہلی بیع کو فسخ کر کے دوسری بیع کو ثابت کیا اگر اس تقاصہ کو اس پر محمول نہ کیا جائے اور پہلی بیع باقی رہتی تو پھر بدل صرف کو بدلنا لازم آتا، وہ بدلنا اس طرح لازم آتا کہ عمرو نے تو ایک دینار مطلق دس دراہم کے بدلے فروخت کیا تھا اور پھر یہ ان دراہم کے بدلے ہو گیا جو عمرو کے ذمے تھے تو اس طرح بدل صرف بدل جائے گا اور یہ ناجائز ہے تو لہٰذا اس تقاصہ کو اسی پر محمول کیا جائے جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

یہ تو وہ صورت تھی کہ جب عمرو نے زید کو ایک دینار مطلق دس دراہم کے بدلے فروخت کیا اس کے بعد اس دینار کو ان دس دراہم کے بدلے کیا گیا جو عمرو کے ذمے دین تھے اس کی ایک دوسری صورت بھی ہے جس کو شارح ''اما اذا باعہ بالعشرۃ'' سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر عمرو نے زید کو ایک دینار ان دس دراہم کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع صحیح ہو جائے گی اور یہاں تقاصہ الگ سے کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقد سے ہی تقاصہ ثابت ہو گیا ہے۔ [عنایہ، البنایہ]

فان غلب علی الدراھم...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کو جاننے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ درہم و دینار میں کھوٹ یا تو خلقۃً ہوتی ہے یا پھر عادۃً ہوتی ہے جس درہم میں خلقۃً کھوٹ ہو اسے ردی کہا جاتا ہے اور جس درہم میں کھوٹ خود ملائی تا کہ درہم صحیح طرح بن سکے تو اس کھوٹ کو عادۃً کہا جاتا ہے تو جب ہر درہم و دینار میں کھوٹ ہے تو اب غالب کا اعتبار ہو گا یعنی جو شئی غالب ہو گی اسی کا اعتبار ہو گا۔ [عنایہ]

اسی بات کو مصنف رحمہ اللہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر درہم میں چاندی اور دینار میں سونا غالب ہو تو یہ دونوں سونے اور چاندی کے حکم میں ہوں گے اس لیے کہ غالب کا اعتبار ہے اور غالب چاندی اور سونا ہے تو جب یہ دونوں درہم و دینار چاندی اور سونے کے حکم میں ہیں تو ان کو خالص درہم و دینار کے بدلے فروخت نہیں کیا جا سکتا مگر یہ کہ دونوں وزن کے اعتبار سے برابر ہوں، جیسے اگر وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے، ان کا وزن پچاس گرام ہے تو اس کے مقابل خالص دراہم کا وزن بھی پچاس گرام ہی ہو اور اسی طرح وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے، ان کی بیع انہی جیسے دوسرے دراہم سے کرنا جن میں چاندی غالب ہو اسی وقت جائز ہو گی جب دونوں وزن میں برابر ہوں۔

و ان غلب علیھما الغش ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر دراہم میں کھوٹ غالب ہو اور چاندی کم ہو تو اب یہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں۔ یعنی اب یہ دونوں اس سامان کے حکم میں ہو گئے ہیں جس سامان میں سونا یا چاندی ہوتا ہے جیسا کہ پہلے تلوار والا مسئلہ گزرا کہ اس کے ساتھ چاندی لگی ہوئی تھی تو جب یہ سامان کے حکم میں ہیں تو اب اس کو خالص چاندی اور سونے کے بدلے فروخت کر سکتے ہیں جیسا کہ تلوار کی صورت میں کر سکتے تھے یعنی اگر ایک شخص کے پاس دس دراھم ایسے ہیں جن میں کھوٹ غالب ہے اور چاندی معلوم نہیں ان دراہم میں کتنی ہے تو اب

ان کو خالص دراہم کے بدلے فروخت نہیں کیا جائے گا اور اگر معلوم ہے کہ ان دراہم میں چاندی پانچ گرام ہے اور ان دراہم کو خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا اور ان میں تین گرام چاندی ہے تو یہ بھی ناجائز ہے اور اگر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں پانچ گرام چاندی ہے تو یہ بھی ناجائز ہے اور اگر ان دراہم کو ایسے خالص دراہم کے بدلے فروخت کیا جن میں دس گرام چاندی ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ قبضے سے قبل جدا نہ ہوں کیوں کہ یہ بیع صرف ہے یہی مطلب شارح رحمہ اللہ کی اس عبارت ''ای ان کانت الفضة الخالصة......الخ کا ہے۔

و بجنسه متفاضلا...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ یہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہے اگر ان دراہم کو انہی کی جنس کے دوسرے دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو اگر متفاضلا (زیادتی) فروخت کیا جائے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس دس دراہم ہیں جن میں کھوٹ غالب ہے، ان میں چاندی پانچ گرام ہے، اب ان دراہم کو ایسے ہی دوسرے دراہم کے بدلے فروخت کیا گیا جن کی تعداد بیس ہے اور ان میں چاندی دس گرام ہے تو یہ جائز ہے، لیکن مجلس میں دونوں عوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہے اب یہ جائز ہے اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ''انما یصح صرفا......'' سے دی کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیں گے یعنی بائع نے جو دراہم دیے ہیں ان میں جو کھوٹ ہے یہ مشتری کے دراہم میں موجود چاندی کے بدلے ہے اور بائع کے دراہم میں جو چاندی ہے یہ مشتری کے دراہم میں موجود کھوٹ کے بدلے ہے تو جب جنس الگ الگ ہے تو زیادتی جائز ہے رہی یہ بات کہ مجلس میں قبضہ کیوں شرط ہے تو اس کی دلیل شارح ''لانہ فی حکم...... سے دی کہ یہ دراہم دو اشیاء کے حکم میں ہیں ان میں پیتل بھی ہے اور چاندی بھی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ چاندی میں تو مجلس کے اندر قبضہ شرط ہے تو جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی شرط ہو گا اس لیے کہ پیتل کو چاندی سے الگ نہیں کیا جا سکتا تو جب الگ نہیں کیا جا سکتا تو جو حکم چاندی کا ہے وہی حکم پیتل کا بھی ہے۔

و ان شرىٰ سلعة بالدراهم المغشوشة او بالفلوس النافقة صح، فان كسدتْ بطل۔ اى كسدتْ قبل تسليمها بطل عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و عندهما لا يبطل، فعند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ يجب قيمتها يوم البيع، و عند محمد رحمه الله تعالىٰ آخر ما يتعامل بهِ الناس۔ و لو استقرض فلوسا فكسدت يجب مثلها۔ هذا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و عند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ يجب قيمتها يوم القبض، و عند محمد رحمه الله تعالىٰ يوم الكساد كما مر۔ و من شرىٰ شيئًا بنصف درهم فلوس او دانق فلوس او قيراط فلوس صح، و عليه ما يباع بنصف درهم او دانق او قيراط منها۔ اى اشترىٰ بنصف درهم او دانق او قيراط على ان يعطى عوض ذالك الثمن فلوسا صح، و على المشترى من الفلوس ما يعطىٰ فى مقابلة ذالك الثمن، و القيراط عند الحساب نصف عشر المثقال، و عند زفر رحمه الله تعالىٰ لا يجوز هذا البيع، لان الفلوس عددية، و تقديرها بالدانق و نحوهٖ ينبئ عن الوزن، و لنا ان الثمن هو الفلوس، و هى معلومة۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے مغشوشہ دراہم (یعنی جن میں کھوٹ غالب ہو) کے بدلے یا رائج فلوس کے بدلے سامان خریدا تو یہ صحیح ہے پھر اگر وہ غیر رائج ہو گئے تو بیع باطل ہو جائے گی یعنی ان کو حوالے کرنے سے قبل غیر رائج ہو گئے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل نہ ہو گی پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی بیع والے دن کی قیمت واجب ہو گی اور امام محمد رحمہ اللہ کے اس آخری دن والی قیمت واجب ہو گی جس میں لوگوں نے معاملہ کیا ہو اور اگر فلوس قرض لیے پھر وہ غیر رائج ہو گئے تو ان کی مثل واجب ہو گی یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی قبضے کے دن والی قیمت واجب ہو گی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جس دن غیر رائج ہوئے جیسا کہ گزر گیا اور جس شخص نے کوئی شئی نصف درہم کے فلوس کے بدلے یا دانق کے فلوس کے بدلے یا قیراط کے

فلوس کے بدلے خریدی تو صحیح ہے تو اس کے ذمے اتنے فلوس ہیں جو نصف درہم یا دانق یا قیراط کے بدلے فروخت کیے جاتے ہوں یعنی کوئی شئی نصف درہم یا دانق یا قیراط کے بدلے اس شرط پر خریدی کہ وہ اس کے ثمن کے عوض فلوس دے گا تو یہ صحیح ہے اور مشتری کے ذمے اتنے فلوس ہیں جو اس ثمن کے مقابل فروخت کیے جاتے ہیں اور قیراط حساب (یعنی ناپ تول والے) کے نزدیک مثقال کا بیسواں حصہ ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے اس لیے کہ فلوس عددی ہیں اور ان کو دانق یا اس جیسے کے ساتھ مقرر کرنا وزن کی خبر دیتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن فلوس ہی ہے اور وہ معلوم ہے۔

تشریح:

و ان شری سلعة ...... سے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کھوٹے دراہم کے بدلے کوئی شئی خریدی اور ابھی بائع کو دراہم حوالے نہیں کیے تھے کہ وہ دراہم غیر رائج ہوگئے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگئی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان دراہم کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قیمت بیع کے دن تھی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان دراہم کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قیمت ان دراہم کی اس دن تھی جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ آخری بار معاملہ کیا تھا۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۲۶۸، بحر الرائق ج ۶ ص ۳۲۶، فتح القدیر: ج ۶ ص ۲۷۶، اللباب: ج ۱ ص ۲۳۱]

و لو استقرض فلوسا ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے سے فلوس قرض لے پھر بعد میں وہ کھوٹے ہوگئے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بازار سے ویسے ہی کھوٹے فلوس لے کر واپس کرے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کے ذمے ان فلوس کی وہ قیمت ہے جو قبضہ کرنے کے دن تھی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان فلوس کی وہ قیمت ہے جو قیمت اس دن تھی جس دن لوگوں نے ان سے آخری دن معاملہ کیا تھا۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول مقرض اور مستقرض کے لیے امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول سے ایسر ہے۔

[شامی: ج ۵ ص ۲۷۰، بحر الرائق: ج ۶ ص ۳۳۸، فتح القدیر: ج ۶ ص ۲۷۹]

و من شری شیا بنصف درهم ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کہا کہ میں نے یہ شئی نصف درہم کی یا نصف دانق یا نصف قیرط کی خریدتا ہوں، لیکن یہ نصف درہم یا دانق یا قیراط چاندی کا نہ ہوگا بلکہ میں وہ فلوس دوں گا جو نصف درہم کے یا نصف دانق کے یا نصف قیراط کے ملتے ہیں تو یہ بیع صحیح ہے اور اس مشتری کے ذمے اتنے فلوس دینا لازم ہیں جو بازار سے نصف درہم یا دانق یا قیراط کے ملتے ہیں یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع ناجائز ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے شئی کو فلوس کے بدلے خریدا ہے اور فلوس عددی ہیں اور درہم یا دانق یا قیراط وزنی ہیں تو اس نے جب درہم وغیرہ کو ذکر کیا اور ادا فلوس کیے تو گویا اس نے وزنی شئی کو ذکر کر کے عددی کو بھی وزنی بنا دیا اور یہ ناممکن ہے اس لیے کہ فلوس تو عددی ہی

رہیں گے تو جب اس نے وزنی شی کو ذکر کیا تو اس کا یہ ذکر کرنا عدد کے بیان کا فائدہ نہیں دیتا جب یہ عدد کے بیان کا فائدہ نہیں دیتا تو ثمن مجہول ہوگیا اور جب ثمن مجہول ہو تو بیع ناجائز ہے۔ [عنایہ]

احناف کی دلیل:

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جب درہم کا ذکر کیا اس کے بعد اس کی فلوس کے ساتھ صفت لے کر آیا کہ وہ نصف درہم فلوس ہوں گے حالاں کہ یہ ناممکن ہے کہ درہم فلوس ہوں جائیں کیوں کہ درہم چاندی کا ہوتا ہے اور فلوس پیتل کا ہوتا ہے تو جب اس نے درہم کی صفت فلوس لائی تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان فلوس سے مراد وہ فلوس ہیں جو نصف درہم کے بدلے فروخت کیے جاتے ہیں اور یہ سب کو معلوم ہیں کہ نصف درہم کے فلوس کتنے ہیں۔ لہٰذا ثمن معلوم ہے مجہول نہیں ہے جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے۔ [فتح]

و لو قال لمن اعطاهُ درهما: اعطنی بنصفهٖ فلوساً و بنصفهٖ نصفاً الا حبة فسد البیع۔ ای قال: اعطنی بنصفهٖ فلوسا و بنصفهٖ ما ضرب من الفضة علی وزن نصف درهم الا حبة، فیلزم الربوٰا۔ بخلاف اعطنی نصف درهم فلوس و نصفا الا حبة۔ ای اعطاه الدرهم و ذکر الثمن، و لم یقسم علی اجزاءِ الدرهم۔ فالنصف الا حبة بمثلهٖ، و ما بقی بالفلوس، و لو کرر "اعطنی" صح فی الفلوس فقط۔ ای کرر لفظ "اعطنی" فی الصورة الاولیٰ، و هی تقسیم الدرهم صح فی الفلوس و لم یصح فی الدرهم الا حبة، لانه لما کرر "اعطنی" صار بیعین۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص نے اس آدمی سے کہا جس کو ایک درہم دیا کہ تو مجھے اس کے نصف کے بدلے فلوس دے اور اس کے نصف کے بدلے نصف الاحبہ دے تو بیع فاسد ہے یعنی کہا کہ تو مجھے اس کے نصف کے بدلے فلوس دے اور نصف کے بدلے وہ چاندی دے جو نصف درہم مگر حبہ کے وزن پر بنائی گئی ہو لہٰذا ربا لازم آئے گا بخلاف (جب اس نے کہا کہ) تو مجھے نصف درہم کے فلوس دے اور نصف الاحبہ دے یعنی اس کو درہم دیا اور ثمن کا ذکر کیا اور درہم کے اجزاء پر تقسیم نہیں کیا سو نصف الاحبہ اس کی مثل کے بدلے ہوگیا اور جو باقی رہا فلوس کے بدلے ہوگیا اور اگر ''اعطنی'' کا تکرار کردیا تو فقط فلوس میں بیع صحیح ہوگی یعنی پہلی صورت میں لفظ ''اعطنی'' کا تکرار کردیا اور وہ درہم کو تقسیم کرنا ہے تو فلوس میں صحیح ہوگی اور نصف درہم الاحبہ میں صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ جب تکرار کردیا تو یہ دو بیع ہوگئیں۔

تشریح:

مسلہ نمبرا:

و لو قال لمن اعطاه...... سے پہلا مسئلہ بیان کیا کہ اگر ایک شخص نے کسی صیرفی (زرگر) کو ایک درہم دیا اور اس کو کہا کہ اس درہم کے نصف کے مجھے فلوس دے اور اس درہم کے نصف کا مجھے ''نصف الاحبة'' (ایک چھوٹا درہم ہوتا ہے جس کا وزن نصف درہم سے کم ہوتا ہے) دے تو یہ بیع فاسد ہے کیوں کہ اس میں سود لازم آئے گا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک فلوس میں جائز ہے اور ''نصف الاحبة'' میں فاسد ہے۔ صاحبین رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ نصف درہم کی بیع فلوس کے بدلے جائز ہے تو اس لیے فلوس میں درست ہوجائے گی بہرحال ''نصف الاحبة'' چوں کہ نصف درہم سے کم ہے تو اس میں سود لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جب مشتری نے نصف درہم کے فلوس لے لیے تو اب اس مشتری کا نصف درہم صیرفی کے پاس موجود ہے تو جب صیرفی نے اس مشتری کو ''نصف الاحبة'' دیا تو یہ چوں کہ نصف درہم سے کم ہے لہٰذا مشتری کے نصف درہم میں سے تھوڑی سی چاندی صیرفی کو بغیر کسی عوض کے مل گئی اور یہ سود ہے اور امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک پورا عقد ہی

فاسد ہے اس لیے کہ جب "نصف الاحبة" میں سود لازم آیا ہے تو اس کی وجہ سے فلوس میں بھی بیع ناجائز ہوگی کیوں کہ یہ سودا ایک ہے تو جب سودا ایک ہے لہٰذا سارا سودا ہی خراب ہوگا۔ [عنایہ]

مسئلہ نمبر۲:

بخلاف اعطنی ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے صیرفی کو ایک درہم دیا اور اس سے کہا کہ تو مجھے نصف درہم کے فلوس اور "نصف الاحبہ" دے تو اب یہ بیع صحیح ہے اس لیے کہ جب صیرفی نے اس کو "نصف الاحبة" دیا تو اب یہ نصف الاحبة اس "نصف الاحبة" کے بدلے ہو گیا جو مشتری کے درہم میں ہے جو اس نے صیرفی کو دیا تھا تو اب مشتری کے صیرفی کے پاس نصف درہم اور کچھ چاندی بچ گئی تو اس کے بدلے صیرفی نے فلوس دے دیئے چوں کہ فلوس اور درہم کی جنس الگ ہے اس لیے تفاضل جائز ہے۔

فرق:

اب رہا یہ سوال کہ اس مسئلے میں اور اس سے ماقبل والے مسئلے میں کیا فرق ہے کہ اس میں بیع فاسد تھی اور اس میں صحیح ہے تو اسی فرق کی طرف شارح "و لم یقسم علی اجزاء الدرهم ......" سے اشارہ کر دیا ہے کہ پہلی صورت میں مشتری نے جب صیرفی کو درہم دیا تو اس کو تقسیم کر دیا کہ اس کے نصف کے بدلے فلوس اور اس کے نصف بدلے نصف الاحبہ دے اور اس صورت میں مشتری نے درہم کو تقسیم نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ نصف درہم کے فلوس اور نصف الاحبہ دے تو اس صورت میں سود لازم نہ آئے گا جب کہ پہلی صورت میں سود لازم آرہا تھا۔ [عنایہ]

مسئلہ نمبر۳:

و لو کرر اعطنی صح فی ...... سے مصنف رحمہ اللہ تیسرا مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کا تعلق پہلے مسئلے کے ساتھ ہے کہ پہلے مسئلے میں جب مشتری نے کہا کہ "اعطنی بنصفه فلوسا و بنصفه نصفا الاحبة" تو یہ بیع فاسد تھی اب اگر مشتری اس جملے میں لفظ "اعطنی" کا تکرار کر دے اور یوں کہے کہ "اعطنی بنصفه فلوسا و اعطنی بنصفه نصفا الاحبة" تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک فلوس میں بیع درست ہو جائے گی اس لیے کہ جب اس نے لفظ "اعطنی" کا تکرار کیا تو اب یہ دو الگ سودے ہو گئے لہٰذا نصف الاحبة والے سودے کے خراب ہونے کی وجہ سے فلوس والا سودا خراب نہ ہوگا جب کہ لفظ "اعطنی" زیادہ نہ کرے کی صورت میں یہ ایک ہی سودا تھا لہٰذا "نصف الاحبة" کی وجہ سے فلوس میں بھی بیع ناجائز ہو گئی تھی۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ لفظ "اعطنی" کا تکرار کرے یا تکرار نہ کرے دونوں صورتوں میں فلوس میں بیع درست ہوگی۔

......☆☆☆☆☆......

کتاب الکفالۃ

مصنف رحمہ اللہ نے اب کفالت کا ذکر شروع کیا اور اس کو تمام بیع کی اقسام سے مؤخر کیا اس لیے اکثر کفالت کا وقوع بیع کے بعد ہوتا ہے کیوں کہ کبھی بائع مشتری کی طرف سے مطمئن نہیں ہوتا تو وہ ثمن کا کفیل طلب کرتا ہے اسی طرح مشتری بائع کی طرف سے مطمئن نہیں ہوتا تو وہ مبیع کا کفیل طلب کرتا ہے تو جب کفالت کا وجود بیع کے بعد ہے تو ذکر کرنے کے اعتبار سے بھی کفالت کو مؤخر کیا۔ [بحر الرائق]

و هی۔ ضم ذمة الی ذمة فی المطالبة لا فی الدین۔ هو الا صح، و عند البعض: هو ضم الذمة الی الذمة فی الدین، لانه لو لم یثبت الدین لم یثبتِ المطالبةُ، و الاصح الاول، لان الدین لا یتکرر، فانه لو اوفاه احدهما لا یبقیٰ علی الاٰخر شیٔ۔

ترجمہ:

وہ ایک ذمے کو دوسرے ذمہ کے ساتھ مطالبے میں ملانا ہے نہ کہ دین میں۔ یہی اصح ہے اور بعض کے نزدیک وہ ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ دین میں ملانا ہے اس لیے کہ اگر دین ثابت نہ ہوا تو مطالبہ ثابت نہ ہوگا اور اصح پہلا ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہوتا کیوں کہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ادا کر دیا تو دوسرے پر کچھ باقی نہ رہے گا۔

تشریح:

کفالت کے بارے میں دس اشیاء جاننی چاہیے۔

لغوی معنی:

کفالت کا لغوی ''ذمہ دار ہونا'' اور ''ملانا'' ہے۔

شرعی معنی:

کفالت کے شرعی معنی میں فقہاء کا اختلاف ہے اکثر اصحاب کا اور امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ کفالت ''ضم ذمة الی ذمه فی المطالبة'' ہے، یعنی اس تعریف کے مطابق جب زید عمرو کا کفیل بنے گا تو دائن کے لیے کفیل (زید) سے مطالبہ کا حق حاصل ہے کہ اس سے مطالبہ کرے اور بعض کے نزدیک کفالت ''ضم ذمة الی ذمة فی الدین'' ہے اس تعریف کے مطاق جب زید عمرو کا کفیل بنے گا تو زید کے ذمے بھی عمرو کا دین آ جائے گا ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اگر زید کے ذمے دین ثابت نہیں کیا جاتا تو پھر زید سے مطالبہ کس وجہ سے کیا جا رہا ہے، لیکن پہلا قول اصح ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہو سکتا کہ عمرو کے ذمے جو دین تھا وہ زید کے ذمے بھی ہو گیا اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک نے دین کو ادا کر دیا تو اب دوسرے کے ذمے کوئی شئی باقی نہیں رہے گی تو اس لیے معلوم ہوا کہ کفالت مطالبے کو ملانے کا نام ہے دین کو ملانے کا نام نہیں ہے۔

کفالت کا رکن:

کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے اور جو الفاظ ابھی آئیں گے۔

کفالت کا شرائط:

کفالت میں چوں کہ چار اشیاء ہوتی ہیں۔(۱) کفیل۔(۲) اصیل (۳) مکفول لہ۔(۴) مکفول بہ۔ان میں سے ہر ایک کی اپنی اپنی شرائط ہیں۔

(۱) کفیل کی شرائط۔(۱) عاقل ہونا۔(۲) بالغ ہونا۔(۳) آزاد ہونا۔

(۲) اصیل کی شرائط۔(۱) اصیل مکفول بہ کو حوالے کرنے پر قادر ہو یا تو خود یا اپنے کسی نائب کے ذریعے۔

(۲) دوسری یہ کہ اصیل معلوم ہو۔

(۳) مکفول لہ کی شرائط۔(۱) مکفول لہ معلوم ہو۔(۲) مجلس عقد میں مکفول لہ موجود ہو۔(۳) مکفول لہ کفالت کو قبول بھی کرے۔

(۴) مکفول بہ کی شرائط: (۱) مکفول بہ اصیل پر لازم ہو دین ہو یا عین ہو۔(۲) مکفول بہ ایسی شئی ہو کہ کفیل اس کے حوالے کرنے پر قادر بھی ہو۔(۳) مکفول بہ اگر دین ہو تو دین صحیح ہو۔

کفالت کا سبب:

طالب کا مطلوب پر سختی کرنا کفالت کا سبب ہے تو باہر کے آدمی نے طالب کو رقم اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لیے دی۔

مشروع ہونے کا سبب:

اس ضرر کو دور کرنا جو مطلوب کے ذمے تھا۔

کفالت کا حکم:

کفالت کا حکم یہ ہے کہ کفالت اگر مال کی ہے تو کفیل سے بھی اس کا مطالبہ ہوگا اور اگر کفالت کسی کے نفس کی ہے تو کفیل سے اس کے حاضر کرنے کا مطالبہ ہوگا۔

کفالت کی صفت:

کفالت ایسا عقد ہے جو جائز ہے

کفالت کے محاسن:

کفالت کے محاسن یہ ہیں کہ کفیل نے طالب کے غم کو دور کیا جس کا مطلوب پر دین تھا اور وہ اپنے مال پر ڈر رہا تھا اسی طرح کفیل نے مطلوب کے غم کو دور کیا جو اپنی جان پر ڈر رہا تھا یہ دونوں بہت اچھی اشیاء ہیں اور اللہ کے قرب کا سبب ہیں۔

کفالت کی اقسام:

کفالت کی دو قسمیں ہیں جن کا ذکر ابھی آئے گا ان شاء اللہ۔

کفالت کی دلیل:

کفالت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول (و لمن جاء به حمل بعير و انا به زعيم) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "الزعيم غارم"۔
[بحر الرائق، فتح القدیر]

فائدہ:

کفالت کے باب شروع کرنے سے قبل اس کی اصطلاحات کو جاننا چاہیے۔ مکفول عنہ وہ شخص جس پر دین ہے "مکفول لہ" وہ شخص جس کا دین

ہے۔ ''کفیل'' جس نے دین کی کفالت کی ہے۔ ''مکفول بہ'' وہ دین ہے۔

و هي ضربان: بالنفس و المال، فالاول ينعقد بكفلت بنفسه و نحوها مما يعبر به عن بدنه و بنصفه و بثلثه و بضمنته عليَّ، او اليَّ او انا به زعيمٌ او قبيلٌ، و يلزمهٗ احضار المكفول به ان طلب المكفول لهٗ، فان لم يحضرهٗ يحسبهٗ الحاكم، و انْ عيَّنَ وقتَ تسليمه لزمهٗ ذالك، و يبرأ بموت من كفل به و لو انه عبدٌ۔ و انما قال هذا، دفعا لتوهم انَّ العبد مالٌ، فاذا تعذر تسليمهٗ لزم قيمتهٗ۔ و بدفعه الى من كفل لهٗ حيثُ يمكنهٗ مخاصمتهٗ، و انْ لم يقل: اذا دفعتُ اليك فانا بريٌّ، فان شرط تسليمهٗ في مجلس القاضي و سلم في السوق او في مصر آخر بريٌّ و ان سلم في برية او في السواد او في السجن و قد حبسهٗ غيرهٗ لا۔ قيل: في زماننا لايبرأ بتسليمه في السوق، لانهٗ لا يعاونهٗ احدٌ علىٰ احضاره مجلس القضاء، فعلىٰ هذا ان سلمهٗ في مصر آخر، انما يبرأ اذا سلمهٗ في موضع يقدرُ على احضاره في مجلس القضاء، حتّٰى لو سلمهٗ في سوق مصر آخر لا يبرأ في زماننا، لعدم حصول المقصود، قولهٗ: و قد حبسهٗ غيرهٗ اى غير هذا الطالب، قيل: انما لا يبرأ ههُنا اذا كان السجن سجن قاضٍ آخر، اما لو كان السجن سجن هذا القاضي يبرأ، و ان كان حبسهٗ غير الطالب، لان القاضي قادرٌ على احضاره من سجنه۔ و بتسليم مَنْ كفل به نفسهٗ من كفالته۔ اى بتسليم المكفول به نفسهٗ من كفالة الكفيل۔ و بتسليم و كيل الكفيل و رسوله اليه۔ "اليه" متعلق بالتسليم و الضمير راجع الى المكفول لهٗ۔ و لو مات المكفول له فللوصي و الوارث مطالبتهٗ به۔ اى مطالبة الكفيل بالمكفول به۔

ترجمہ:

اور کفالت کی دو قسمیں ہیں نفس کے بدلے اور مال کے بدلے۔ پہلی ''کفالت بنفسہ'' اور اس جیسے وہ الفاظ جن کے ساتھ بدن کو تعبیر کیا جا سکتا ہو منعقد ہوتی ہے اور ''بنصفه'' اور ''بثلثه'' کے ساتھ منعقد ہوتی ہے اور ''ضمنته علی'' یا ''الی'' یا ''انا به زعیم'' یا ''قبیل'' کے ساتھ منعقد ہوتی ہے اگر مکفول لہ نے مطالبہ کیا تو کفیل کو مکفول بہ کا حاضر کرنا لازم ہو جائے گا پھر اگر اس نے حاضر نہ کیا تو حاکم اس کو قید کرے گا اور اگر اس نے مکفول بہ کے حوالے کرنے کا وقت معین کیا تھا تو اس کو حاضر کرنا لازم ہوگا اور کفیل مکفول بہ کی موت کی وجہ سے بری ہو جائے گا اگر مکفول بہ غلام ہو اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ کہا اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام مال ہے تو جب اس کو حوالے کرنا مشکل ہے تو اس کی قیمت لازم ہوگی اور (کفیل بری ہو جائے گا) مکفول لہ کو مکفول بہ اس جگہ میں دینے کی وجہ سے جس میں مکفول لہ کو مکفول بہ سے جھگڑے کی قدرت حاصل ہو اگر چہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں تجھے دوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا اور اگر مکفول لہ نے اس کو قاضی کی مجلس میں حوالے کرنے کی شرط لگائی اور کفیل نے بازار میں حوالے کیا یا دوسرے شہر میں تو کفیل بری ہو جائے گا اور اگر جنگل میں یا دیہات میں یا جیل میں حوالے کیا دراں حالیکہ مکفول بہ کو مکفول لہ کے علاوہ نے قید کیا ہوا ہو تو کفیل (مذکورہ صورتوں میں) بری نہ ہوگا کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانے میں مکفول بہ کو بازار میں حوالے کرنے کی وجہ سے بری نہ ہوگا کیوں کہ کوئی ایک بھی مکفول لہ کا مکفول بہ کے قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے پر تعاون نہ کرے گا تو اسی بناء پر اگر کفیل نے مکفول بہ کو دوسرے شہر میں حوالے کیا تو سوائے اس کے نہیں کہ اس وقت بری ہوگا جب اس کو ایسی جگہ حوالے کرے جہاں مکفول لہ، مکفول بہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے پر قادر ہو لہٰذا اگر دوسرے شہر کے بازار میں حوالے کیا تو مقصود حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ہمارے زمانے میں بری نہ ہوگا۔ ''ماتن کا قول ''وقد حبسه غیره'' یعنی اس طالب کے علاوہ کہا گیا کہ سوائے اس کے نہیں کہ یہاں کفیل بری نہ ہوگا جب کہ جیل دوسرے قاضی کی جیل ہو بہر حال اگر جیل اسی قاضی کی جیل ہو تو بری ہو جائے گا اگر چہ مکفول بہ کو اس طالب کے علاوہ نے قید کیا ہو اس لیے کہ قاضی مکفول بہ کو اپنی جیل سے حاضر کرنے پر قادر ہے اور (کفیل بری ہو جائے گا) مکفول بہ کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کی وجہ سے کفیل کی کفالت سے یعنی مکفول بہ کے اپنے

آپ کو کفیل کی کفالت سے حوالے کرنے کی وجہ سے اور (کفیل بری ہو جائے گا) کفیل کے وکیل کے یا اس کے قاصد کے مکفول لہ کے حوالے کرنے کی وجہ سے ''الیہ'' ''بالتسلیم'' کے متعلق ہے اور ضمیر مکفول لہ کی طرف راجح ہے اور اگر مکفول لہ مر گیا تو وصی اور وارث کے لیے کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب کفالت کی تعریف سے فارغ ہوئے تو اب اس کی تقسیم کو شروع کیا کہ کفالت کو دو قسمیں ہیں کفالت بالنفس، کفالت بالمال۔

کفالت بالنفس یہ ہے کہ آدمی کسی دوسرے کی ذات کا کفیل بنے کہ اگر یہ شخص فلاں روز حاضر نہ ہوا تو میں اس کے لانے کا یا حاضر کرنے کا کفیل ہوں۔

کفالت بالمال: یہ ہے کہ ایک شخص کے کسی پر کچھ پیسے ہیں تو اب دوسرا شخص اس رقم کا کفیل بن گیا کہ اگر اس نے یہ رقم نہ دی تو میں ادا کر دوں گا۔

یہ تو دین کی صورت ہے کفالت بالمال عین کی کفالت کو بھی شامل ہے یعنی ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی لینی ہے تو اب دوسرا شخص اس کا کفیل بن گیا کہ اگر فلان شخص نے یہ شئی نہ دی تو میں اس کا کفیل ہوں، اس کے بعد مصنف رحمہ اللہ نے کفالت جن الفاظ سے منعقد ہوتی ہے ان کو ذکر کیا۔

و یلزمہ احضار المکفول بہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ کفالت بالنفس کا حکم بتا رہے ہیں یعنی جب ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا تو اب مکفول عنہ کو اس وقت حاضر کرنا لازم ہوگا جب مکفول لہ اس کا مطالبہ کرے اگر مکفول لہ نے اس کا مطالبہ نہیں کیا تو کفیل کے ذمے اس کو حاضر کرنا بھی نہیں ہے اگر مکفول لہ نے کفیل سے مکفول عنہ کا مطالبہ کیا اور کفیل نے اس کو حاضر نہ کیا تو اب حاکم اس کو قید کرے گا یہ کفیل کو حاکم اس وقت قید کرے گا جب کفیل مکفول عنہ کو حاضر کرنے سے عاجز نہ ہوا اگر کفیل مکفول عنہ کو حاضر کرنے سے عاجز ہے تو اس وقت قید نہیں کرے گا اس لیے کہ قید کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے جیسا کہ مکفول عنہ کہیں چلا گیا ہے اور کفیل کو اس کی جگہ کا علم نہیں ہے اگر علم ہے تو پھر حاکم کفیل کو آنے جانے کی مدت دے کر اس کو لینے بھیجے گا یہ ساری صورت اس وقت تھی جب کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر کرنے کی مدت نہیں متعین کی تھی، اگر مدت متعین کی تھی کہ فلاں تاریخ کو حاضر کرنا ہے تو اب کفیل سے مکفول لہ خواہ مطالبہ کرے یا نہ کرے کفیل کے ذمے اس کو حاضر کرنا ضروری ہے۔ [فتح القدیر]

و یبراء بموت من کفل...... سے مصنف رحمہ اللہ کفالت بالنفس سے بری ہونے کی صورتیں ذکر کر رہے ہیں جن کی تعداد چار ہے۔

صورت نمبر ا:

یبرا بموت من ...... سے پہلی صورت ذکر کی کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور وہ مکفول عنہ ہی مر گیا تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا اس لیے اب اس کو حاضر کرنے سے عاجز ہے، اگر چہ مکفول عنہ غلام ہو یعنی اگر مکفول عنہ غلام تھا اور وہ مر گیا تو اب کفیل بری ہو جائے گا۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے غلام کا ذکر اس لیے کیا کہ کسی کو وہم نہ ہو کہ مکفول عنہ اگر غلام ہو اور وہ مر جائے تو کفیل کو بری نہ ہونا چاہیے بلکہ اس کے ذمے اس غلام کی قیمت لازم ہونی چاہیے تو اس وہم کو دور کیا کہ مکفول عنہ خواہ غلام ہو یا آزاد اگر وہ مر گیا تو کفیل بری ہو جائے گا۔

صورت نمبر ۲:

دوسری صورت و بدفعة الی من کفل...... سے بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بنا اور اس کفیل نے مقرر تاریخ پر اس مکفول عنہ کو مکفول لہ کے ایسی جگہ حوالے کیا جہاں مکفول لہ اس مکفول عنہ سے جھگڑا کر سکتا تھا تو اب کفیل بری ہو گیا اگر چہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں حوالے کر دوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا مصنف رحمہ اللہ نے ''حیث یمکنہ'' کی جو قید لگائی اس سے معلوم ہوا کہ اگر کفیل نے مکفول عنہ کو ایسی جگہ حوالے کیا جہاں جھگڑے پر قادر نہیں ہے تو یہ کفیل بری نہ ہوگا۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ ''حیث یمکنہ'' کی قید احترازی ہے۔

فان شرط تسلیمه...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس بنا اور مکفول لہ نے یہ شرط رکھی کہ مکفول

عنہ مجھے قاضی کی مجلس میں حوالے کرنا اور کفیل نے اس کو مکفول عنہ بازار میں یا دوسرے شہر میں حوالے کیا تو یہ کفیل بری ہو جائے گا۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اس بات پر تفریع کیا کہ کفیل نے اگر مکفول عنہ کو ایسی جگہ سپرد کیا جہاں جھگڑے پر قدرت ہے تو کفیل بری ہو جائے گا تو شرط قاضی کے پاس سپرد کرنے کی تھی لیکن اس نے بازار یا شہر میں سپرد کیا تو ان دونوں جگہوں میں جھگڑے پر قدرت ہے۔ لہٰذا کفیل بری ہو جائے گا۔ یہ متقدمین کا مذہب ہے۔

راجح قول:

متاخرین کا مذہب جو کہ راجح وصحیح ہے اس کو شارح ''قیل فی زماننا...... سے نقل کر رہے ہیں کہ ہمارے زمانے اگر قاضی کے پاس سپرد کرنے کی شرط لگائی اور بازار میں یا دوسرے شہر میں سپرد کیا تو بری نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی بھی اس مکفول لہ کی مدد نہ کرے گا کہ مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس تک حاضر کردے البتہ اگر دوسرے شہر میں ایسی جگہ حوالے کرے کہ مکفول لہ مکفول عنہ کو حوالے کرنے پر قادر ہو تو پھر کفیل بری ہو جائے گا۔

[بحر، اللباب]

اور اگر مفکول لہ نے قاضی کی مجلس میں حوالے کرنے کی شرط لگائی اور کفیل نے گاؤں میں یا پھر کفیل نے مکفول عنہ کو جیل میں حوالے کیا جب کہ جیل میں مکفول عنہ کو مکفول لہ کے علاوہ کسی اور شخص نے بند کروایا ہوا ہے تو اب کفیل بری نہ ہوگا بہر حال گاؤں اور جنگل میں تو اس لیے کہ مکفول لہ جھگڑے پر قادر نہیں ہے اور اسی طرح جب مکفول عنہ جیل میں قید ہے تو اب بھی جھگڑے پر قادر نہیں ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے یہ جو فرمایا کہ جب کفیل نے مکفول عنہ کو جیل میں حوالے کیا تو کفیل بری نہ ہوگا تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ یہ بری نہ ہونا اس وقت ہے جب یہ مکفول عنہ اس قاضی کی جیل میں بند نہ ہو جو مکفول لہ کا قاضی ہے یعنی مکفول لہ جس قاضی کے پاس گیا اگر مکفول عنہ اس جیل میں نہ ہو تو کفیل بری نہ ہوگا بہر حال اگر اسی جیل میں ہو جس میں مکفول لہ کا قاضی متعین ہے تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا اس لیے کہ قاضی مکفول عنہ کو حاضر کرنے پر قادر ہے۔

صورت نمبر ۳:

و بتسلیم من کفل...... سے مصنف رحمہ اللہ تیسری صورت بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور مقررہ وقت پر مکفول عنہ نے اپنے آپ کو مکفول لہ کے حوالے کر دیا تو اب یہ کفیل بری ہو جائے گا یعنی مکفول بہ کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کی وجہ سے کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا۔

صورت نمبر ۴:

و بتسلیم و کیل الکفیل...... سے مصنف چوتھی صورت بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کی ذات کا کفیل بنا اور پھر کفیل کے وکیل نے یا کفیل کے رسول نے مکفول عنہ کو مکفول لہ کے حوالے کر دیا تو اب بھی کفیل بری ہو جائے گا۔ شارح رحمہ اللہ نے متن میں موجود لفظ ''الیہ'' کی ترکیب بتائی کہ جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے اور ضمیر مجرور مکفول لہ کی طرف راجع ہے۔ مطلب یہ ہوگا کہ کفیل کے وکیل کے یا اس کے رسول کے مکفول لہ کی طرف حوالے کرنے وجہ سے کفیل بری ہو جائے گا۔

و لو مات المکفول لہ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر کفالت بالنفس میں مکفول لہ مر گیا تو اب اس کا وصی یا اس کا وارث قائم مقام ہو جائے گا لہٰذا اب یہ وصی یا وارث کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کرے گا اور اگر کفیل یا مکفول عنہ مر گیا تو اب یہ کفالت ختم ہو جائے گا۔

فان کفل بنفسہٖ علی انہٗ ان لم یواف بہٖ غداً۔ ای ان لم یأت بہ غداً۔ فھو ضامنٌ لما علیہ، و لم یسلمہٗ غداً، لزمہٗ ما علیہ۔ خلافاً للشافعی رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، لہٗ انہٗ ایجاب المال بالشرط، فلا یجوز کالبیع، قلنا: انہ یشبہُ البیع و یشبہُ النذر، فان علق

بشرط غير ملائم لا يصح، و ملائم يصح عملاً بالشبهين۔ و لم يبرأ من كفالة بالنفس۔ لعدم سبب البراء ة، بل انما يبرأ اذا ادّىٰ المال، لانهٗ لم يبق للطالب على المكفول عنهٗ شئٌ، فلا فائدة فى الكفالة بالنفس۔ و ان مات المكفول عنه ضمن المال۔ لوجود الشرط، و هو عدم الموافاة۔

ترجمہ:

اور اگر کفیل بالنفس اس شرط پر بنا کہ اگر کفیل نے مکفول بہ کوکل حوالے نہ کیا یعنی اگر مکفول بہ کو نہ لایا تو وہ اس مال کا ضامن ہے جو مکفول بہ کے ذمے ہے اور کفیل نے مکفول بہ کوکل حوالے نہیں کیا تو اس کو وہ مال لازم ہوگا جو مکفول بہ کے ذمے ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف ان کی دلیل یہ ہے کہ مال کو شرط کے ساتھ واجب کرنا جائز نہیں ہے جیسے بیع ہم نے کہا کہ کفالت بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے مشابہ ہے۔ لہٰذا اگر شرطِ غیر متعارف کے ساتھ معلق کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر شرطِ متعارف سے مقید کیا تو صحیح ہے دونوں شبہوں پر عمل کرتے ہوئے اور کفیل کفالت بالنفس سے بری نہ ہوگا۔ براءت کا سبب نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ سوائے اس کے نہیں کہ بری ہوگا جب وہ مال ادا کردے اس لیے کہ طالب کی مکفول عنہ پر کوئی شئی باقی نہ رہی لہٰذا کفالت بالنفس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر مکفول عنہ مر گیا تو مال کا ضامن ہوگا شرط کے پائے جانے کی وجہ سے اور وہ عدم موافاۃ (یعنی حوالے نہ کرنا) ہے۔

تشریح:

فان كفل بنفسه...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید نے عمرو کے ہزار روپے دینے تھے تو پھر خالد آیا اور اس نے عمرو سے کہا کہ میں زید کی ذات کا کفیل ہوں اگر اس نے کل تجھے ہزار روپے نہ دیے تو میں ان ہزار کا ضامن ہوں تو اب زید نے کل عمرو کو ہزار روپے نہیں دیے تو اب خالد اس ہزار کا ضامن ہوگا یہ احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفالت بالنفس ناجائز ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل:

امام شافعی رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں جب خالد نے کہا کہ میں زید کی ذات کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ اگر اس نے کل رقم نہ دی تو میں دوں گا تو یہاں خالد کے ذمے رقم شرط کی وجہ سے آ رہی ہے تو جب خالد پر مال شرط کی وجہ سے لازم ہو رہا ہے تو یہ ناجائز ہے جیسا کہ بیع میں شرط ناجائز ہوتی ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیع پر قیاس کرتے ہوئے کفالت کو بھی ناجائز قرار دیا۔

احناف کی دلیل:

احناف کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کی بیع اور نذر دونوں سے مشابہت ہے، کفالت کی بیع سے تو مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح بیع میں ثمن ادا کرنے کے بعد بائع کی طرف مشتری رجوع کرتا ہے، اسی طرح کفالت میں کفیل مکفول لہ کو دین ادا کرنے کے بعد مکفول عنہ کی طرف رجوع کرتا ہے اور کفالت نذر کے مشابہ اس طرح ہے کہ جیسے نذر انسان خود اپنے اوپر لازم کرتا ہے اور اپنی ذات پر واجب کرتا ہے اسی طرح کفالت بھی انسان اپنے اوپر خود لازم و واجب کرتا ہے۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ کفالت کی بیع و نذر دونوں کے ساتھ مشابہت ہے، اس کے بعد شرائط کی اقسام جاننا ضروری ہے تاکہ دلیل واضح ہو جائے۔

شرائط کی اقسام:

شرائط کی دو اقسام ہیں۔ شرط متعارف اور شرط غیر متعارف، شرط متعارف وہ ہے جس شرط کو لوگ عرف میں لگاتے ہیں اور شرط غیر متعارف وہ ہے جس کو لوگ عرف میں نہ لگاتے ہوں اس متعارف کو ملائم اور غیر متعارف کو غیر ملائم بھی کہا جاتا ہے، اس کے بعد یہ بات جاننی چاہیے کہ بیع میں

کسی قسم کی شرط جائز نہیں ہے نہ متعارف اور نہ غیر متعارف اور نذر میں ہر قسم کی شرط جائز ہے متعارف بھی اور غیر متعارف بھی، تو جب کفالت بیع اور نذر دونوں کے مشابہ ہے تو کفالت میں دونوں کا اعتبار ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ کفالت میں اگر شرط غیر متعارف لگائی جائے تو یہ ناجائز ہے جیسے کسی نے کہا کہ میں فلان کا کفیل اس شرط پر ہوں کہ ہوا چلے۔ تو شرط غیر متعارف میں ہم نے بیع کا اعتبار کیا اور اگر کسی نے کفالت کو شرط متعارف سے معلق کیا تو یہ جائز ہے یہاں ہم نے نذر کا اعتبار کیا اور ہمارے اس مذکورہ مسئلے میں جو شرط لگائی کہ ''اگر اس نے کل رقم نہ دی تو میں اس رقم کا ضامن ہوں'' یہ شرط متعارف ہے تو ہم نے کفالت میں دونوں شبہوں کا لحاظ کیا ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے صرف بیع کا لحاظ کرتے ہوئے ناجائز کہہ دیا اور دونوں شبہوں پر عمل کرنا ایک شبہ پر عمل کرنے سے اولیٰ ہے۔ [عنایہ]

و لم یبرا من کفالة بالنفس ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو اوپر گزرا کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس بنا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل مال نہ دیا تو مجھ پر وہ مال ہے تو اگر اس مکفول عنہ نے مال نہ دیا تو اس کفیل پر مال لازم ہو جائے گا اور کفالت بالنفس بھی باطل نہ ہوگی، یعنی مکفول عنہ کے مال نہ دینے کی وجہ سے یہ اب کفیل بالنفس بھی ہے اور کفیل بالمال بھی ہے۔ کفالت بالنفس سے بری اس لیے نہ ہوگا کہ کفالت بالنفس سے بری ہونے کا سبب مکفول عنہ کو حوالے کرنا تھا اور وہ پایا نہیں گیا۔ لہٰذا بری نہ ہوگا تو جب یہ مال ادا کرے گا تو پھر کفالت بالنفس سے بھی بری ہو جائے گا اس لیے کہ مکفول لہ کی اب مکفول عنہ پر کوئی شئ نہیں ہے کہ اس کا مطالبہ کرے۔ لہٰذا اب کفالت بالنفس بھی ختم ہو جائے گی۔

و ان مات المکفول عنه ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بالنفس اس شرط پر بنا کہ اگر اس نے کل تیری رقم نہ دی تو مجھ پر وہ رقم ہے، پھر کل آنے سے قبل ہی مکفول عنہ مر گیا تو اب اس کفیل کو مال لازم ہو جائے گا اس لیے کہ شرط یہ تھی کہ اگر اس نے کل مال نہ دیا تو مال میرے ذمے ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ لہٰذا مال لازم ہو جائے گا اب یہ مسئلہ بھی اوپر مذکور ہونے والے مسئلے کے موافق ہے کہ دونوں میں شرط پائی گئی تو مال لازم ہوا اگر چہ اس مسئلے میں شرط کا موجود ہونا موت کی وجہ سے ہے اور اوپر والے مسئلے میں موت کے علاوہ وجہ سے ہے تو اس مسئلے کو لا کر مصنف رحمہ اللہ نے یہ بتا دیا کہ شرط خواہ موت کی وجہ سے ہو یا اس کی علاوہ کی وجہ سے مال لازم ہوگا۔ [عنایہ]

و من ادعیٰ علی رجل ما لا بینة اولا، فکفل بنفسہٖ آخر علی انہٗ ان لم یواف بہٖ غدا فعلیه المال۔ صحت الکفالةُ و یجب عند الشرط۔ صورۃ المسئلة ادعیٰ رجلٌ علی آخر مائة دینار، فکفل بنفسہٖ رجلٌ علی انه ان لم واف بہٖ غدا فعلیه المائة۔ فقولہٗ "ما لا" ای مالا مقدرا، و قولہٗ "بینهٗ اولا" ای بیَّن صفتہٗ علی وجه یصح الدعویٰ او لم یبین، و فی المسئلة خلاف محمدٍ رحمه الله تعالیٰ، فقیلَ: عدم الجواز عندہٗ مبنیٌّ علی انه قال: "فعلیه المائة" و لم یقل: "المائة التی علی المدعی علیه" فعلیٰ هذا ان بین المدعی المائة لا تکون کفالة صحیحة ایضا، کما اذا لم یبین الا ان یقول "فعلیه المائة التی یدعیها"۔ و قیل: انه مبنیٌّ علی انه لما لم یبین لم یصح الدعوی، فلم تسوجب احضارہُ الی مجلس القاضی، فلم یصح الکفالة بالنفس، فلا یجوز الکفالةُ بالمال، فعلیٰ هذا ان بین تکون الکفالة صحیحة، و لهما انہٗ لو قال: فعلیه المائة او علیه المال فیراد بہٖ المعهود، فان بین المدعی فظاهرٌ، و ان لم یبین فبعد ذالك اذا بین التحق البیان باصل الدعویٰ، فتبین صحة الکفالةِ بالنفس، فلیرتب علیها الکفالة بالمال۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے کسی پر مال کا دعویٰ کیا پھر اس کو بیان کیا یا بیان نہ کیا۔ پھر اس کی ذات کا دوسرا شخص اس بناء پر کفیل بنا کہ اگر مکفول عنہ نے کل مال حوالے نہ کیا تو اس کے ذمے مال ہے تو یہ کفالت صحیح ہے اور شرط کے وقت مال واجب ہوگا صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا پھر اس کی ذات کا ایک آدمی اس شرط پر کفیل بنا کہ اگر مکفول عنہ نے کل مال حوالے نہ کیا تو اس کے ذمے سو درہم ہیں اور ماتن کا قول

''مالا''یعنی مال مقرراوراس کاقول''بینہ او لا ''یعنی اس کی صفت اس طرح بیان کرے کہ دعویٰ صحیح ہوجائے یا بیان نہیں کی اور مسئلے میں امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف ہےاور کہا گیا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ اس نے کہا''فعلیہ المائۃ ''اور''المائۃ علی المدعی علیہ ''نہیں کہا تو اس بناء پر اگر مدعی نے''مائۃ''کو بیان کردیا تو بھی اس کی کفالت صحیح نہ ہوگی جیسا کہ جب بیان نہ کرے مگر یہ کہے کہ''فعلیہ المائۃ التی یدعیھا ''اور کہا گیا کہ اس بناء پر مبنی ہے کہ جب اس نے بیان نہیں کیا تو دعویٰ صحیح نہ ہوا لہٰذا اس کو قاضی کی مجلس تک لانا واجب نہ ہوا۔ لہٰذا کفالت بالنفس صحیح نہ ہوئی تو کفالت بالمال بھی جائز نہ ہوگی تو اس بناء پر اگر اس نے بیان کردیا تو کفالت صحیح ہوجائے گی اور شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے''فعلیہ المائۃ یا علیہ المال ''کہا تو اس سے معہود مراد لیا جائے گا اگر مدعی نے بیان کردیا تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کیا تو اس کے بعد جب بیان کیا تو بیان اصل دعوی کے ساتھ ملحق ہوجائے گا۔ لہٰذا کفالت بالنفس کا صحیح ہونا واضح ہوگیا اور اس پر کفالت بالمال مرتب ہوگی۔

تشریح:

و من ادعیٰ علی ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کررہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا اور اس کو بیان کردیا کہ وہ عمدہ ہیں یا کھوٹے ہیں یا پھر بیان نہیں کیا یہاں تک کہ ایک شخص اس مدیون کی ذات کا کفیل بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تجھے رقم نہ دی تو مجھ سے سو دینار لے لینا اور اس نے سو دینار نہیں دیئے تو اب اس کفیل کے ذمے سو دینار ہیں۔ یہ شیخین رحمہما اللہ کا مذہب ہے جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفالت ناجائز ہے، امام محمد رحمہ اللہ نزدیک اگر اس نے سو کو بیان نہ کیا اور ایک شخص اس کا کفیل بن گیا پھر کفالت کے بعد مکفول لہ نے کہا کہ وہ عمدہ ہیں یا کھوٹے ہیں تو اب اس کی بات نہ سنی جائے گی اور یہ کفالت درست نہ ہوگی اب اس کی دو دلیلیں پیش کی گئی ہیں۔

دلیل نمبر۱:

یہ امام ابوالمنصور الماتریدی رحمہ اللہ تعالیٰ نے دی ہے کہ کفیل نے کفالت کے وقت''مائۃ''کا ذکر کیا تھا بس کفیل نے یہ کہا تھا کہ اگر اس نے کل رقم نہ دی تو مجھ پر سو ہیں اور یہ نہیں کہا کہ مجھ پر وہ والے سو ہیں جو مکفول عنہ (مدعی علیہ) پر ہیں اگر ہم ناجائز ہونے کی دلیل یہ مان لیں تو اب اگر مدعی (مکفول لہ) نے سو کو بیان بھی کردیا کہ وہ عمدہ تھے یا کھوٹے تھے تو پھر بھی کفالت درست نہ ہوگی، جیسا کہ بیان نہ کرنے کی صورت میں درست نہ تھی سو اس دلیل کی بناء پر کفالت کے بعد بیان کرنا یا بیان نہ کرنا برابر ہے۔

دلیل نمبر۲:

و قیل انہ مبنی ...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری دلیل دے رہیں جس کو ابوالحسن الکرخی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا ہے کہ مکفول لہ نے جب مال کو بیان نہیں کیا تو اس کو مال کا دعویٰ کرنا درست نہیں ہے تو جب اس کو مال کا دعوی کرنا درست نہیں ہے تو اب اس کا کفیل بالنفس بننا بھی صحیح نہیں ہے تو جب کفالت بالنفس بھی درست نہ ہوئی تو اب کفیل کے ذمے مکفول عنہ کو قاضی کی مجلس میں لانا واجب نہیں ہے سو جب کفالت بالنفس صحیح نہیں ہے تو اس پر جو کفالت بالمال مرتب تھی وہ بھی صحیح نہ ہوگی تو اس دلیل کی بناء پر کہ کفالت کا صحیح نہ ہونا بیان نہ کرنے کی وجہ سے ہے اگر مکفول لہ نے بیان کردیا تو پھر کفالت درست ہوجائے گی۔

شیخین رحمہما اللہ دلیل:

شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے جب یہ کہا کہ اگر اس نے کل رقم نہ دی تو مجھ پر مال ہے یا مجھ پر سو ہیں تو فعلیہ المال یا فعلیہ المائۃ کہا تو اب اس میں الف ولام عہد خارجی کا ہے کہ مجھ پر وہ مال ہے جو مدعی علیہ (مکفول عنہ) کے ذمے ہے تو جب اس طرح ہے تو اب اگر مدعی (مکفول لہ) نے اگر کفالت کے وقت بیان کردیا تو یہ درست ہے اگر اس وقت بیان نہ کیا بلکہ بعد میں بیان کیا تو اب اس طرح ہوگیا کہ مدعی کا دعویٰ

مجمل تھا اب یہ اس کا بیان ہے کیوں کہ لوگوں میں عادت جاری ہوگئی ہے کہ دعویٰ کو مجمل ذکر کرتے ہیں اس کے بعد اس کا بیان کرتے ہیں۔ لہٰذا یہاں کفالت بالنفس صحیح ہے تو جب کفالت بالنفس صحیح ہے تو اس پر مرتب ہونے والی کفالت بالمال بھی صحیح ہے۔ [بنایہ]

و لا جبر علی اعطاء کفیل فی حد و قصاص۔ ھذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عندھما یجبر فی حد القذف لانه فیه حق العبد و فی القصاص لانهٗ خالص حق العبد، و لابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ ان مبناھما علی الدرء، فلا یجب فیھما الاستیثاق۔ و لو سمحت به نفسهٗ صح۔ ای لو سمحتُ نفس مَنْ علیه الحد او القصاص فاعطیٰ کفیلا بالنفس صح۔ و لا حبس فیھما حتیٰ یشھد مستوران او عدل۔ لما ذکر انهٗ لا جبر علی الکفالة عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، فبین ماذا یصنع صاحب الحق؟ فعندهٗ یلازمهٗ الیٰ وقت قیام القاضی عن المجلس، فان احضر البینة فبھا، و ان اقام مستورین او شاھداً البینة فبھا، و ان اقام مستورین او شاھدا عدلا لا یکفل عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ بل یحبسهٗ للتھمة حتیٰ یتبین الحق، و ان لم یحصر شیئا من ذالك خلی سبیلهٗ۔ و صح الرھن و الکفالة بالخراج۔ لانه دینٌ مطالب به بخلاف الزکاةِ لانھا مجرد فعل و انما او رد ھٰذه المسئلة ھھنا، و ان کان الحق ان یذکر فی الکفالة بالمال، لانه فی ذکر الکفالة بالنفس فی الحدود و القصاص، و للخراج مناسبةٌ بالحدود، لما عرف فی اصولِ الفقه ان فیه معنی العقوبة، فلھٰذه المناسبة او رد ھھنا لیعلم ان حکمهٗ حکم الاموال، حتی یجبر فیه علی الکفالة بالنفس بناء علی صحة الکفالة۔ و اخذ الکفیل بالنفس ثم آخر فھما کفیلان۔ ای لیس اخذ الکفیل الثانی ترکا للاول۔

ترجمہ:

اور حدود اور قصاص میں کفیل دینے پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حد قذف میں مجبور کیا جائے گا اس لیے کہ اس میں بندے کا حق ہے اور قصاص میں (مجبور کیا جائے گا) اس لیے کہ وہ خالص بندے کا حق ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کی بنیاد سقوط پر ہے۔ لہٰذا ان میں استیثاق واجب نہ ہوگا اور اگر مدعیٰ علیہ اپنی طرف سے بخشش کردے تو یہ صحیح ہے یعنی اس شخص نے جس پر حد یا قصاص ہے بخشش کی اور کفیل بالنفس دے دیا تو یہ صحیح ہے اور ان دونوں میں قید کرنا صحیح نہیں ہے یہاں تک کہ دو مستور الحال یا ایک عادل شخص گواہی دے اس لیے کہ ذکر کیا گیا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کفالت پر مجبور کرنا صحیح نہیں ہے لہٰذا انہوں نے بیان کیا کہ صاحب حق کیا کرے سو ان کے نزدیک اس کو قاضی کے مجلس سے کھڑے ہونے کے وقت تک لازم پکڑے پھر اگر وہ گواہی حاضر کردے تو ٹھیک ہے اور اگر مدعی نے دو مستور الحال یا ایک عادل گواہ قائم کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفیل نہ لیا جائے بلکہ اس کو تہمت کی وجہ سے قید کرلیا جائے یہاں تک حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی نے اس میں سے کوئی شئی حاضر نہ کی تو اس کا راستہ خالی کردے اور رہن اور کفالت خراج کے بدلے صحیح ہے اس لیے کہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جائے گا بخلاف زکوٰۃ کہ اس لیے کہ وہ ایک مجرد فعل ہے اور سوائے اس کہ نہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کو یہاں لایا اگرچہ حق یہ تھا کہ اس کو کفالت بالمال میں ذکر کرتے اس لیے کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ حدود اور قصاص میں کفالت بالنفس کو ذکر کر رہے ہیں اور خراج کی حدود کے ساتھ مناسبت ہے کیوں کہ اصول فقہ میں یہ بات پہچان لی گئی ہے کہ خراج میں عقوبت کے معنی ہیں تو اسی مناسبت کی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ یہاں لے کر آئے تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم اموال کا حکم ہے لہٰذا اس میں کفالت بالنفس پر مجبور کیا جائے گا خراج میں کفالت کے صحیح ہونے کی بناء پر اور ایک شخص نے کفیل بالنفس لیا پھر دوسرا لیا تو یہ دونوں کفیل ہیں یعنی کفیل ثانی کو لینا پہلے کو ترک کرنا نہیں ہے۔

تشریح:

و لا جبر علی اعطاء...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص پر حد یا قصاص لازم ہوا پھر اس سے کفیل بالنفس طلب کیا گیا اور وہ اس کے حاضر کرنے سے رک گیا تو اب اس کو کفیل لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حد قذف اور قصاص میں مجبور کیا جائے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف میں بندے کا حق ہے اس لیے اس میں دعویٰ بھی شرط ہے اگرچہ اللہ کا حق غالب ہے۔ لہٰذا جب بندے اور اللہ کا حق جمع ہو جائے تو بندے کے حق کو ترجیح ہوتی ہے اور قصاص تو خالص بندے کا حق ہے۔ لہٰذا اس میں بھی کفیل دینے پر جبر کیا جائے گا، امام محبوبی رحمہ اللہ نے حد سرقہ کو بھی حد قذف کے ساتھ ملایا ہے۔ [عنایہ، بنایہ]

جبر کی تعریف:

جب صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جبر کیا جائے گا تو جبر کی تعریف بھی جاننی چاہیے امام مرغیانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جبر سے مراد یہاں قید کرنا نہیں ہے بلکہ جبر سے مراد یہ ہے کہ طالب مطلوب کو لازم پکڑے اور اس کے ساتھ ساتھ جائے اگر مطلوب گھر میں داخل ہو جائے تو اس سے گھر میں آنے کی اجازت طلب کرے اگر اجازت دے دے تو گھر چلا جائے ورنہ باہر دروازے کے پاس مطلوب کو روک لے اور اس کو گھر جانے سے روک دے۔ [عنایہ، بنایہ]

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں (حد اور قصاص) کی بنیاد شبہہ پر ہے کہ شبہہ سے یہ ساقط ہو جاتی ہیں تو اس میں کفالت پر مجبور نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ کفالت تو اس لیے کرتے ہیں کہ بات بھروسے والی ہو جائے کہ مکفول عنہ کہیں نہیں جائے گا اور یہاں چوں کہ شبہہ کی جگہ ہے اس لیے کفالت اس کے منافی ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[اللباب: ج ۲ رص ۸۷، ھدایہ: ج ۳ رص ۱۱۴]

و لو صحت...... سے یہ بتایا کہ حد و قصاص میں کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگر کسی نے خود ہی کفیل دے دیا تو یہ درست ہے۔

و لا حبس فیھا ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی پر حد یا قصاص کا دعویٰ کیا اور مدعی کے پاس گواہی بھی نہیں ہے تو اب مدعی علیہ کو کفیل دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو اب مدعی کیا کرے تو مدعی کے لیے یہ ہے کہ وہ مدعی علیہ کو قاضی کی مجلس تک تو لازم پکڑے اگر اس دوران مدعی نے گواہی پیش کر دی تو ٹھیک ہے قاضی فیصلہ کر دے گا اور اگر گواہی تو پیش کی لیکن وہ دونوں گواہ مستور الحال (جن کا حال نامعلوم ہے کہ وہ عادل ہیں یا فاسق) ہیں یا پھر ایک گواہ عادل پیش کیا تو اب چوں کہ نصاب گواہی مکمل نہیں ہے جو کہ دو عادل گواہ ہے تو اب امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی مدعی علیہ کو قید کرے اس لیے کہ کچھ گواہی پائی گئی تو اس مدعی علیہ پر تہمت آ گئی ہے تو اس تہمت کی وجہ سے اس کو قید کرے یہاں تک کہ حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی نے کچھ گواہ نہ پیش کیے تو اب قاضی مدعی علیہ کا راستہ خالی کر دے گا کیوں کہ اب اس کو قید کرنا بغیر کسی دلیل کے ہے اور یہ صحیح نہیں ہے۔

و صح الرهن و الكفالة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک ذمی کے اوپر خراج لازم ہوا اور اس نے ابھی تک ادا نہیں کیا تو اب اس سے اس خراج کے بدلے رہن بھی لے سکتے ہیں اور اسی طرح کفیل بھی لے سکتے ہیں اس لیے کہ خراج ایک ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے یعنی یہ ایک دین صحیح ہے کہ جس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو جب اس کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے تو اس کا کفیل لینا بھی درست ہے، بخلاف الزکوة...... لیکن اگر کسی شخص پر زکوٰۃ لازم ہوئی تو اس سے کفیل یا رہن نہیں لیا جا سکتا اس لیے کہ زکوٰۃ حقیقی دین نہیں ہے، اگر چہ اس کا مطالبہ تو بندوں سے کیا جاتا ہے پس زکوٰۃ تو اس لیے ہے کہ بندوں میں کسی کو مال کا مالک بنانا اللہ کا شکر کرتے ہوئے۔ لہٰذا جب زکوۃ حقیقی دین نہیں ہے تو پھر اس میں کفالت بھی درست نہیں ہے۔ [فتح، کفایہ]

انـمـا اودد ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مصنف نے اس مسئلے کو کفالت بالنفس میں ذکر کیا اگر چہ صحیح بات تو یہ تھی کہ اس کو کفالت بالمال والی جگہ ذکر کرتے تو مصنف رحمہ اللہ نے یہ کیوں کیا تو اس کا جواب یہ دیا کہ اس مسئلے کو یہاں لانا ایک مناسبت کی وجہ سے ہے کہ حدود اور قصاص کے ساتھ خراج کی مناسبت ہے وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح حدود و قصاص میں عقوبۃ (سزا) کے معنی ہیں اسی طرح خراج میں بھی عقوبت کے معنی ہیں کہ وہ مسلم پر لازم نہیں آتا بلکہ صرف ذمی پر ہی آتا ہے تو جب ان دونوں کے درمیان مناسبت ہے تو اسی وجہ سے اس مسئلے کو یہاں ذکر کیا کہ اس کی مناسبت اگر چہ حدود و قصاص کے ساتھ ہے، لیکن جس طرح حدود و قصاص میں مجبور نہیں کیا جاتا خراج میں اس طرح نہیں ہے بلکہ خراج کا حکم عام اموال کے حکم کی طرح ہے کہ جس طرح عام اموال میں کفالت پر مجبور کیا جاتا ہے اسی طرح خراج میں بھی کفالت پر مجبور کیا جائے گا۔

و الكفالة بالمال تصح ان جهل المكفول به اذا صح دينهٗ الدين الصحيح دين لا يسقط الا بالاداء او الابراء، و هو احترازٌ عن بـدل الـكـتـابة، فـانـهٗ غير صحيح، اذ المولىٰ لا يستوجب علىٰ عبدهٖ دينا، و هو يسقط بالعجز، بنحو كفلت بمالك عليه۔ تصح هـذه الـكـفـالة و ان كان المكفول بهٖ مجهولا۔ او بما يدركك في هذا البيع۔ هذا الضمان يسمّٰى "ضمان الدرك" و هو ضمان الاستحقاق، اى يضمن للمشترى رد الثمن ان استحق المبيع مستحقٌ۔ او علّق الكفالة بشرط ملائمٍ، نحو ما بايعتَ فلاناً، او ما ذاب لك عليه، او مـا غـصـبكَ فـعـلـيَّ۔ ما ذاب اى ما وجب، ففى هذه الصورة "ما" شرطيّةٌ معناهٗ "انْ بايعْتَ فلانا" فيكون فى مـعنى التعليق و عنىٰ بالملائم المناسب، فان هذا الاشياء اسبابٌ لوجوب المال، فيناسب ضم الذمة الى الذمه، فقولهٗ "ما بايعتَ فـلانا" اى ما بايعتَ منهُ فانى ضامنٌ لثمنهٖ، لا "ما اشتريتَ منهُ فانى ضامنٌ للمبيع" فان الكفالةَ بالمبيع لا يجوزُ، على ما يأْتىٰ۔ و ان علقت بمجرد الشرط فلا، كَاِنْ هبَّتِ الريحُ او جاء المطر۔

ترجمہ:

اور کفالت بالمال صحیح ہے اگر چہ مکفول بہ نامعلوم ہو جب کہ دین صحیح ہو دین صحیح وہ دین ہے جو ادا کرنے یا معاف کرنے ہی سے ساقط ہو اور یہ بدل کتابت سے احتراز ہے کیوں کہ وہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا اور وہ عجز سے ساقط ہو جاتا ہے جیسے ''کـفـلـت بـمـالك عليه'' تو یہ کفالت صحیح ہے اگر چہ مال مکفول بہ مجہول ہے یا کہا کہ میں کفیل ہوں اس شئی کا جو تجھے اس بیع میں لاحق ہو گی اس ضمان کا نام ضمان درک رکھا جاتا ہے اور یہ ضمان استحقاق ہے یعنی اگر کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کے لیے ثمن کے واپس کرنے کا ضامن ہو گا یا کفالت کو شرط متعارف سے معلق کر دیا جیسے اگر تو نے فلاں کو بیچا یا جو تیرا مال فلاں پر واجب ہو یا جو اس نے تجھ سے غصب کیا وہ تو مجھ پر ہے جو اس پر واجب ہوا یعنی جو واجب ہوا تو ان صورتوں میں ''ما'' شرطیہ ہے تو اس کا معنی ہے اگر تو نے فلاں کو بیچا تو یہ تعلیق کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیوں کہ یہ اشیاء مال کے وجوب کے اسباب ہیں پس ایک ذمہ کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا مناسب ہے پس اس کا قول ''مـا بـايـعـت

فـلانـا ''یعنی اگر تو نے فلاں سے بیع کی تو اس کے ثمن کا ضامن ہوں نہ یہ کہ اگر تو نے اس سے خرید اتو میں مبیع کا ضامن ہوں کیوں کہ مبیع کی کفالت ناجائز ہے جیسا کہ آئے گا اور اگر مطلق شرط سے معلق کیا تو صحیح نہیں ہے۔ جیسے اگر ہوا چلی یا اگر بارش ہوئی۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ جب کفالت بالنفس سے فارغ ہوئے تو اب انہوں نے کفالت بالمال کا ذکر شروع کیا کفالت بالمال ہمارے نزدیک مطلقا جائز ہے خواہ مال معلوم ہو یا مجہول ہو، معلوم ہو جیسے کوئی کہے''تکفلت عنه بالف ''اور مال مجہول ہو جیسے کوئی کہے کہ''کفلت بمالك عليه''اب اس میں مکفول بہ مجہول ہے، لیکن یہ کفالت درست ہے یا پھر اس نے کہا''کفلت بمایدرك في هذا البيع ''اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کوئی شئی خریدی تو اب وہ ڈر رہا ہوتا ہے کہ اس کا کوئی مستحق نہ نکل آئے تو اب کسی شخص نے اس سے کہا کہ جو تجھے اس بیع میں پہنچے تو میں اس کا ضامن ہوں یعنی اگر کوئی مستحق نکلا تو میں اس کا ثمن واپس کروں گا تو یہ بتایا گیا کہ کفالت مال مجہول کے بدلے صحیح ہے یہ احناف اور امام شافعی واحمد و مالک رحمہم اللہ کا مذہب ہے جب کہ ابن لیلی وابن منذر کے نزدیک مال مجہول کے بدلے کفالت صحیح نہیں ہے۔ [فتح]

اذا صح دينه ......اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ مال کی کفالت اسی وقت صحیح ہے جب وہ مال دین صحیح ہو، دین صحیح وہ ہوتا ہے جو ادا کرنے یا معاف کرنے سے ساقط ہو جائے تو یہ شرط زائد کر کے مصنف رحمہ اللہ نے بدل کتابت سے احتراز کیا کہ اگر کسی مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا کہ تم مجھے ایک ہزار درہم دو تو تم آزاد ہو، تو اب اس ہزار درہم کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ ہزار درہم یہ دین صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مولیٰ کا اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا اور یہ بدل کتابت کا دین ادا کرنے اور معاف کرنے کے علاوہ بھی ختم ہو جائے گا جیسا کہ مکاتب عاجز آ جائے تو بھی یہ دین ساقط ہو جائے گا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ بدل کتابت کا دین صحیح نہیں ہے جب یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کا کفیل بننا بھی درست نہیں ہے۔

او علق الكفالة ......سے مصنف رحمہ اللہ کفالت کو شرائط کے ساتھ معلق کرنے کے بارے میں بتا رہے ہیں۔ لہٰذا کفالت کو شرط ملائم کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے جیسے کسی شخص نے کوئی شئی فروخت کرنے کا ارادہ کیا اور وہ ثمن کے بارے میں گھبرا رہا تھا کہ نہ جانے ثمن ملے گا یا نہ ملے گا تو ایک شخص نے''ما بايعت فلاناً فعلي ما ذاب ''کہا کہ جو تو فلان کو فروخت کرے گا اس میں جو شئی واجب ہو تو وہ میرے ذمے ہے یا پھر''ماذاب لك عليه فعلي ما ذاب ''کہا یا کسی نے کہیں جانے کا ارادہ کیا اور راستے میں کوئی خطرناک ڈاکو تھا تو اب اس کو ڈاکو کا ڈر تھا کہ وہ مال لوٹ لے گا تو اس کو کہا کہ''ما غصب فعلي ما ذاب ''تو اب ساری صورتوں میں لفظ ما شرطیہ ہے یعنی''ما''،''ان'' کے معنی میں ہے اور ملائم سے مراد مناسب ہے کیوں کہ یہ ساری اشیاء (بیع، غصب وغیرہ) مال کے واجب ہونے کا سبب ہیں کہ ان کے ذریعے مال واجب ہوتا ہے تو ان کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا صحیح ہے۔''فقوله ما بايعت فلانا '' سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں کہ لفظ بیع، خریدنے اور فروخت کرنے دونوں پر بولا جاتا ہے اور یہاں لفظ بیع سے صرف فروخت کرنا ہی مراد ہے خریدنا مراد نہیں ہے کیوں کہ اگر اس سے خریدنا مراد ہو تو کفیل جس سے یہ جملہ کہہ رہا ہے تو وہ شخص کوئی شئی خریدنے میں شک میں ہے کہ یہ شئی خریدوں یا نہ خریدوں تو گویا کفیل نے اس سے کہہ دیا کہ خرید لو میں اس کا ضامن ہوں تو یہ کفیل مبیع کا ضامن بن گیا حالاں کہ مبیع تو متعین ہے، اس کا ضامن نہیں بنا جا سکتا تو اسی شبہہ کا ازالہ فرماتے ہوئے شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ''بیع'' سے مراد''فروخت'' کرنا ہے لہٰذا کفیل ثمن کا ضامن ہو گا اور یہ درست ہے اور اگر کفالت کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جو کہ ملائم نہیں ہے جیسے کسی نے کہا کہ''كفلت ان هبت الريح ''یا پھر كفلت ان جاء المطر تو یہ شرط چوں کہ غیر مناسب ہے، اس لیے ایسی شرائط کی وجہ سے کفالت بھی فاسد ہو جائے گی۔

فـان كفل بمالك عليه ضمن قدر ما قامت بهِ بينةٌ، و بلا بينةٍ صدقَ الكفيلُ فيما يقِرُّ به مع حلْفِهٖ، و الاصيل فيما يقر باكثر منه

علىٰ نفسهٖ فقط۔ اى انْ لم يقم البينة صدق الكفيل فى مقدار ما يقر به، مع انهٗ يحلف على نفى الزيادة، و ينبغى ان يحلف على العلم بانك لا تعلم انَّ اكثر منْ هذا اجبٌ على الاصيل، فان نكل او اقر بالزائد لزم عليه، و انما يحلف على العلم لان الحلف فيما يجب على الغير ليس الا على العلم، و ان اقر الاصيل باكثر مما اقر به الكفيل يكون ذالك مقتصرا عليه۔ لان الاقرار حجة قاصرةٌ و كلمة "ما" فى قولهٖ "فيما يقربه" موصولةٌ و الضمير فى "به" راجع الى "ما" و فى قولهٖ "فيما يقر باكثر منه" مصد ريّةٌ، اى صدق الاصيل فى اقرارهٖ باكثر منه، اى مما يقر به الكفيل، و لو جعلتُ "موصولة" يفسد المعنىٰ، لانه حنئذٍ يصير تقدير الكلام "صدق الاصيل فى الشئُ الذى يقر باكثر منه" اى من ذالك الشئ، فالشيئ الذى يقر الاصيل باكثر منه هو ما اقر به الكفيل، و الغرض ان الاصيل يصدق فى الاكثر لا انهٗ يصدق فيما اقرَّ به الكفيل۔

ترجمہ:

اگرایک شخص اس مال کا جو تیرا فلاں کے ذمے ہے کفیل بنا تو اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جس کے بارے میں گواہی قائم ہو جائے اور بغیر گواہی کے کفیل کی اتنے مال میں تصدیق کی جائے گی جس کا وہ قسم کے ساتھ اقرار کرے اور اصیل کی اس کے اقرار میں جو کفیل کے اقرار سے زیادہ ہو فقط اس کی ذات پر تصدیق کی جائے گی یعنی گواہی قائم نہ ہوئی تو کفیل کی اتنی مقدار میں جس کا وہ اقرار کرے تصدیق کی جائے گی ساتھ ساتھ اس بات کہ وہ زیادتی کے نہ ہونے پر قسم اٹھائے اور مناسب ہے کہ علم پر قسم لی جائے اس طور پر کہ تو نہیں جانتا کہ اس سے زیادہ اصیل پر واجب ہے، پھر اگر وہ قسم لینے سے انکار کردے یا زائد کا اقرار کرے تو اس پر لازم ہو جائے گا اور سوائے اس کے نہیں کہ علم پر قسم لی جائے گی اس لیے کہ اس شئی پر قسم اٹھانا جو غیر پر واجب ہو نہیں ہوتی مگر علم پر اور اگر اصیل نے اس مقدار سے زیادہ اقرار کیا جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو یہ اسی پر بند رہے گا اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہ ''ما'' ماتن کے قول ''فیما یقربه'' میں موصولہ ہے اور ضمیر ''ما'' کی طرف راجح ہے اور ماتن کے قول ''فيما يقر باكثر منه'' میں ''ما'' مصدریہ ہے یعنی اصیل کی اس کے اقرار میں جو اس سے یعنی اس مقدار سے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے زیادہ ہو تصدیق کی جائے گی اور اگر اس کو موصولہ بنایا جائے گا تو معنی فاسد ہو جائے گا اس لیے کہ اس وقت تقدیر کلام یہ ہوگا صدق الاصيل فى الشئى الذى يقر باكثر منه اى من ذلك الشئى '' کہ اصیل کی اس شئی میں جس شئی سے زیادہ کا اصیل نے اقرار کیا ہے تصدیق کی جائے گی پس وہ شئی جس سے زیادہ کا اصیل نے اقرار کیا ہے یہ وہی ہے جس کے بارے میں کفیل نے اقرار کیا ہے اور غرض یہ ہے کہ اصیل کی اکثر میں تصدیق کی جائے نہ یہ کہ اس شئی میں تصدیق کی جائے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے۔

تشریح:

فان كفل بمالك عليه......الخ سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں ایک شخص نے کسی کی رقم دینی تھی، پھر ایک آدمی اس کا کفیل بنا اور اس نے کہا کہ میں اس رقم کا کفیل بنتا ہوں جو تیری فلاں کے ذمے ہے تو اب اگر مکفول لہ نے رقم پر گواہی قائم کردی کہ وہ ایک ہزار روپے ہیں تو کفیل کو یہ لازم ہوں گے اس لیے کہ جو شئی گواہی سے ثابت ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود اس کو دیکھا ہو تو یہاں بھی جب مکفول لہ نے ہزار روپے گواہی قائم کی تو یہ اسی طرح ہوگیا کہ گویا کفیل نے خود یہ کہا تھا کہ میں ہزار روپے کا کفیل بنتا ہوں۔ لہٰذا اب کفیل کو ہزار روپے لازم ہوں گے اور اگر مکفول لہ نے رقم کی تعداد پر گواہی قائم نہیں کی تو اب کفیل کتنی رقم کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں کفیل کی بات معتبر ہوگی اور کفیل اس بات پر قسم بھی اٹھائے گا کہ میں اس مقدار سے زیادہ مکفول عنہ کے ذمے نہیں جانتا سو جس مقدار کا میں نے اقرار کیا ہے میرے علم کے مطابق مکفول عنہ کے ذمے بھی اتنی ہی مقدار ہے اور اب کفیل کے ذمے یہ رقم ہو جائے گی اور کفیل سے علم پر قسم لی جائے گی یعنی کفیل یوں کہے گا کہ ''اللہ کی قسم میرے علم

کے مطابق مکفول عنہ کے ذمے اتنی رقم ہے" اور یقین پر قسم نہیں اٹھائے گا کہ یوں کہے کہ "اللہ کی قسم مکفول عنہ کے ذمے اتنی رقم ہے" اس لیے کہ کفیل جو قسم اٹھا رہا ہے یہ اپنی ذات پر کسی شئی کی نہیں اٹھا رہا بلکہ غیر پر موجود شئی کی قسم اٹھا رہا ہے تو جب انسان غیر پر قسم اٹھاتا ہے تو علم پر اٹھاتا ہے یقین پر نہیں اٹھاتا اب یہ جو کہا گیا کہ کفیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے، اس لیے کہ مکفول لہ اور کفیل میں سے رقم کی زیادتی کا انکار کرنے والا کفیل ہے مکفول لہ تو مدعی ہے تو اس کے ذمے تو گواہی تھی جس سے وہ عاجز آ گیا تو جب مدعی گواہی نہ پیش کر سکے تو مدعی علیہ پر قسم ہوتی ہے سو اسی وجہ سے کفیل پر قسم ہے اور اس کا قول معتبر ہے۔

و ان اقر الاصیل سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ کفیل نے کسی رقم کا اقرار کیا اور اس پر قسم بھی لے لی اس کے بعد مکفول عنہ نے کہا کہ میں نے مکفول لہ کی رقم اس سے زیادہ دینی ہے جیسے کفیل نے ہزار روپے کا اقرار کیا پھر مکفول عنہ نے کہا کہ میں نے تو پندرہ سو دینے ہیں تو اب مکفول عنہ کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ کفیل کے ذمے ہزار روپے ہی ہوں گے اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اس اقرار کے ذریعے غیر پر کچھ لازم نہیں کیا جا سکتا۔ البتہ انسان اپنے آپ پر لازم کر سکتا ہے تو مکفول عنہ کا اقرار اسی پر ہی بند رہے گا اس کے اقرار سے کفیل پر کوئی فرق نہ پڑے گا۔

[البنایہ]

نحوی نکتہ:

و کلمة ما فی قولہ فیما ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک نحوی نکتہ بتا رہے ہیں کہ ماتن کی عبارت "صدق الکفیل فیما یقر بہ مع حلفة" میں "ما" موصولہ ہے اور جب "ما" موصولہ ہے تو صلہ میں ایک ضمیر کا ہونا ضروری ہے جو موصول کی طرف راجع ہو اور یہاں وہ ضمیر "بہ" کے اندر ہے اور ماتن کے اس قول "و الاصیل فیما یقر باکثر منہ" میں "ما" مصدریہ ہے تو عبارت یہ ہوگی صدق الاصیل فی اقرارہ باکثر منہ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ "اصیل" کی تصدیق اس کے اقرار میں اس شئی سے زیادہ میں کی جائے گی جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے یعنی جس رقم کا کفیل نے اقرار کیا تھا اصیل کی تصدیق اس رقم سے زیادہ میں کی جائے گی اور یہ معنی مصدریہ ہونے کی صورت میں ہیں اگر "ما" موصولہ ہو تو معنی ہی فاسد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس وقت تقدیری عبارت یہ ہوگی "صدق الاصیل فی الشئی الذی یقر باکثر منہ" تو مطلب یہ ہوگا اصیل کی تصدیق اس شئی میں کی جائے گی جس شئی سے زیادہ کا اس نے اقرار کیا تھا یعنی زیادتی میں تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ اس شئی میں ہوگی جس شئی سے زیادہ کا اقرار کیا ہے اور یہ تو واضح بات ہے کہ اصیل نے جس شئی سے زیادہ کا اقرار کیا ہے یہ وہ شئی ہے جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو "ما" موصولہ بنانے کی صورت میں مطلب یہ ہو جائے گا کہ "اصیل کی تصدیق اس شئی میں کی جائے گی جس شئی سے زیادہ کا اس نے اقرار کیا ہے حالاں کہ غرض تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق اس زیادتی میں کی جائے گی جو زیادتی جو کفیل کے اقرار میں نہیں ہے یہ غرض نہیں ہے کہ اصیل کی تصدیق اس شئی میں کر دیں جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے جو کہ "ما" موصولہ ہونے کی صورت میں لازم آ رہی ہے تو یہ بات ثابت ہوگی کہ "ما" مصدریہ ہے تاکہ کلام کا مطلب صحیح بن سکے۔

و للطالب مطالبة مَنْ شاء من اصیل و کفیل و مطالبتھما، فانْ طالب احدھما فلہٗ مطالبة الآخر۔ ھذا بخلاف المالك اذا اختار احد الغاصبین، فان اختیارہٗ احدھما یتضمن تملیکہٗ یعنی اذا قضی القاضیُ بذالك۔ کذا فی مبسوط شیخ الاسلام، فاذا ملَّكَ احدھما لا یمکنہٗ ان یملِّكَ الآخر۔ و تصح بأمر الاصیل و بلا امرہٖ، ثم انْ امرہٗ رجع علیہ بعد ادائہٖ الیٰ طالبہٖ، و لا یطالبہٗ قبلہٗ۔ بخلاف الوکیل بالشراء، فانہ اذا اشتریٰ کان لہٗ مطالبة الثمن من مؤکلہٖ قبل ادائہٖ الی البائع، لانہ انعقد بین الوکیل و المؤکل مبادلةٌ حکمیةٌ، و انْ لم یامرہٗ لم یرجع۔ فان لوزم الکفیل بالمال فلہٗ ملازمة اصیلہٖ، و ان حبس فلہٗ حبسہٗ۔ لانہ لحقہٗ ھذا الضرر بامرہٖ، فیعاملہٗ بمثلہٖ۔ و ان ابرأ الاصیل او اوفی المال برئ الکفیل، و ان ابرئَ ھو لا یبری الاصیل۔ لان الدین علی

الاصیل، فالبراءۃُ عنه توجب البراءۃ عن المطالبة، بخلاف العکس، و ان اخر عن الاصیل تأخر عنه، بخلاف عکسہ۔ اعتباراً للابراء المؤقتِ بالمؤبد۔

ترجمہ:

اور طالب کے لیے مطالبہ کرنا جائز ہے جس سے چاہے اصیل سے اور کفیل سے اور ان دونوں سے مطالبہ کرنا (جائز ہے) پھر اگر اس نے ان دونوں میں سے ایک سے مطالبہ کیا تو اس کے لیے دوسرے سے مطالبہ کرنا جائز ہے یہ مالک کے خلاف ہے جب وہ دو غاصبوں میں سے ایک کو اختیار کرلے کیوں کہ اس کا ان دونوں میں سے ایک کو اختیار کرلینا اس کی تملیک کو شامل ہے یعنی جب قاضی نے اس بارے میں فیصلہ کردیا اسی طرح شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے۔ پس جب اس نے ان دونوں میں سے ایک کو مالک بنالیا تو اب اس کے لیے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کو مالک بنائے اور کفالت اصیل کے حکم کے ساتھ اور اس کے حکم بغیر صحیح ہوتی ہے، پھر اگر اصیل نے کفیل کو حکم دیا تھا تو کفیل اس کے طالب کو ادا کرنے کے بعد اس پر رجوع کرے گا اور اس سے قبل مطالبہ نہیں کرے گا بخلاف وکیل بالشراء کے کیوں کہ جب اس نے خرید اتو اس کے لیے اپنے مؤکل سے ثمن کا مطالبہ کرنا بائع کو ادا کرنے سے قبل جائز ہے اس لیے کہ وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ منعقد ہوا ہے اور اگر اصیل نے کفیل کو حکم نہ دیا تو کفیل اس پر رجوع نہیں کرے گا پھر اگر کفیل بالمال کو لازم پکڑا جائے تو اس کفیل کے لیے اصیل کو لازم پکڑنا جائز ہے اور اگر کفیل کو قید کرلیا جائے تو کفیل کے لیے اصیل کو قید کرنا جائز ہے، اس لیے کہ کفیل کو یہ تکلیف اصیل کے حکم سے لاحق ہوئی ہے تو کفیل اصیل سے اپنی مثل کا معاملہ کرے گا اور اگر مدعی نے اصیل کو بری کردیا یا اصیل نے مال حوالے کردیا تو کفیل بری ہوجائے گا اور اگر کفیل کو بری کیا گیا تو اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ دین اصیل پر ہے تو اصیل کی براءت مطالبے سے براءت کو ثابت کرتی ہے بخلاف عکس کے اور اگر طالب نے اصیل سے مؤخر کیا تو کفیل سے بھی مؤخر ہوجائے گا بخلاف عکس کے ابراء موقت کو موبد پر قیاس کرتے ہوئے۔

تشریح:

و للطالب مطالبة...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ جب تین شخصوں میں کفالت کا معاملہ ہوا تو اب مکفول لہ (طالب) اس کو اختیار ہے خواہ وہ مکفول عنہ سے مطالبہ کرے یا کفیل سے مطالبہ کرے مکفول لہ کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا کہ کفالت کی تعریف میں یہ بات گزری کہ کفالت مطالبہ کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا ہے یعنی مطالبہ دونوں سے کرسکتا ہے اب مکفول لہ کو اختیار ہے کہ وہ خواہ کفیل سے کرے یا مکفول عنہ سے کرے اور مکفول لہ کے لیے اس کی بھی گنجائش ہے کہ دونوں (کفیل، مکفول عنہ) سے مطالبہ کرے اس لیے کہ دونوں کے ذمہ مطالبہ ہے تو مکفول لہ کے لیے جائز ہے کہ دونوں سے مطالبہ کرے اور اگر مکفول لہ نے ایک سے مطالبہ کیا تو دوسرے سے بھی کرسکتا ہے یہ صورت مالک کے خلاف ہے یعنی ایک شخص سے کسی نے شئ کو غصب کیا پھر اس غاصب سے کسی اور نے اس شئ کو غصب کیا اور یہ دونوں غاصب پکڑے گئے تو اب اصل مالک کو قاضی اختیار دے گا کہ تیری مرضی ہے جس کو چاہے ان دونوں غاصبین میں سے اس بات کے لیے اختیار کرلے کہ میں اس غاصب سے مالک بنوں گا تو جب مالک نے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرلیا تو پھر مالک دوسرے سے مطالبہ نہیں کرسکتا۔ لہٰذا جب مالک نے ان دونوں میں سے ایک کو مالک بنادیا تو اب اس مالک کے لیے ممکن نہیں ہے کہ دوسرے کو بھی مالک بنائے۔ [عنایہ]

و تصح بامر الاصیل...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی کا دین دینا ہے اور اب اگر کوئی اس کا کفیل بننا چاہے تو خواہ یہ مدیون اس کو حکم دے یا نہ دے دونوں صورتوں میں کفیل بننا درست ہے، بہرحال جب اصیل نے اس کو حکم دیا کہ میری طرف سے کفیل بنو اور وہ کفیل بنا تو اب جس وقت کفیل وہ رقم ادا کردے گا تو وہ رقم مکفول عنہ سے لے گا اور جب تک کفیل نے اس کو رقم ادا نہیں کی اس وقت تک مکفول عنہ

سے رجوع نہیں کرسکتا بلکہ مکفول عنہ سے رجوع رقم ادا کرنے کے بعد ہی کرے گا کفالت کی یہ صورت (مکفول عنہ نے جب حکم دیا تو پھر کفیل مال ادا کرنے سے قبل رجوع نہیں کرسکتا) وکالت کی صورت کے خلاف ہے، وکالت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو کوئی شئی خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے وہ شئی ادھار خریدی اور مؤکل کو وہ شئی دے کر ثمن کا مطالبہ کیا تو یہ صحیح ہے حالاں کہ وکیل نے یہ ثمن ابھی بائع کو ادا نہیں کیا تھا کہ اس سے قبل موکل سے لے لیا یہ اس لیے جائز ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان حکما مبادلہ ہے یعنی جب وکیل نے شئی موکل کو دی تو اب وکیل گویا کہ وکیل بائع ہے اور موکل مشتری ہے تو جب وکیل اور موکل کے درمیان حکما مبادلہ ہے تو ثمن ادا کرنے سے قبل موکل سے لیا جاسکتا ہے جب کہ کفالت میں اس طرح نہیں ہے جب کفالت میں اس طرح نہیں ہے تو یہاں کفیل مال ادا کرنے سے قبل مکفول عنہ سے لے نہیں سکتا۔

فوائد وقیود:

مصنف رحمہ اللہ متن میں ''بامر الاصیل'' کی قید لگائی جس سے معلوم ہوا کہ اصیل ان لوگوں میں سے ہو جو امر دینے کی صلاحیت رکھتے ہوں لہٰذا اگر بچے نے یا غلام نے حکم دیا اور کفیل نے ادا کر دیا تو اب رجوع نہیں ہے تو یہ قید احترازی ہے۔ [بحرالرائق]

دوسری قید ''بعد ادائہ'' کی لگائی اس ''ادائہ'' سے مراد یہ ہے کہ کفیل نے اس شئی کو ادا کیا ہو جس کا ادا کرنا اصیل پر بھی واجب ہو لہٰذا اگر ایک شخص کسی کرایہ دار کی طرف سے کفیل بنا اور کرایہ کی مدت آنے سے پہلے ہی کفیل نے کرایہ ادا کر دیا تو پھر رجوع نہیں ہے اس لیے کہ جب کرایہ ادا کرنے کی مدت نہیں آئی تو اصیل پر واجب نہیں ہوا تو کفیل نے ایسی رقم ادا کر دی جو اصیل پر واجب ہی نہیں ہے لہٰذا رجوع بھی نہیں ہے۔ یہ قید بھی احترازی ہے۔ [بحرالرائق]

و ان لم یامرہ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل اس کے حکم کے بغیر بنا تو اب یہ کفیل رقم ادا کرنے کے بعد رجوع نہیں کرسکتا اس لیے کہ رجوع کسی کے بدل میں ہوتا ہے تو جب اصیل نے اس کو حکم نہیں دیا تو گویا اس کفیل نے اس پر احسان کیا ہے اور احسان کا رجوع نہیں ہے تو اگر کوئی شخص اصیل کے حکم کے ساتھ کفیل بنا اور مکفول لہ نے اس کفیل کو لازم پکڑا تو اب اس کفیل کے لیے بھی اس بات کی گنجائش ہے کہ یہ مکفول عنہ کو لازم پکڑے اس کی صورت یہ ہوگی کہ مکفول عنہ کے ساتھ ساتھ رہے تو جب وہ گھر جائے تو اس کے ساتھ داخل ہو جائے اگر وہ اجازت دے ورنہ اس کو دروازے پر روک لے صاحب بحر رحمہ اللہ تعالیٰ وعلامہ شامی رحمہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ایک قید زیادہ کی ہے کہ کفیل مکفول عنہ کو اس وقت لازم پکڑے جب رقم ادا کرنے جو تاریخ طے ہوئی تھی وہ آجائے اگر وہ تاریخ نہیں آئی تو اب یہ کفیل اس کو لازم نہیں پکڑے گا اس لیے کہ کفیل اس کو بلاوجہ ضرر دے رہا ہے۔ [بحر، شامی]

اور اگر کفیل کو قید کر لیا گیا تو کفیل مکفول عنہ کو قید کرے اس لیے کہ کفیل کو ضرر مکفول عنہ کے حکم کی وجہ سے ہوا تو یہ کفیل مکفول عنہ کے ساتھ بھی وہی معاملہ کرے جو اس کے ساتھ ہو رہا ہے اور یہ کفیل مکفول عنہ کو قید اس وقت کرے گا جب مکفول عنہ اس کا والد یا والدہ یا دادا یا دادی یا نانا یا نانی نہ ہو اگر ان میں سے کوئی ایک ہو تو پھر قید نہیں کرے گا۔ [منحۃ الخالق، شامی]

و ان ابری الاصیل...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتارہے ہیں کہ اگر مکفول لہ نے اصیل (مکفول عنہ) کو بری کر دیا کہ تجھے رقم معاف ہے یا مکفول عنہ نے مکفول لہ کو رقم ادا کر دی تو اب کفیل بھی بری ہو جائے گا اس لیے کہ کفیل سے مطالبہ اس وجہ سے تھا کہ اصیل پر دین ہے جب دین ہی نہ باقی رہا تو اب مطالبہ بھی نہ رہے گا کسی نے کیا خوب کہا ہے ''وہ شاخ ہی نہ رہی جس پر آشیانہ تھا'' اور اگر مکفول لہ نے کفیل کو بری کر دیا تو اب اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل کے ذمے صرف مطالبہ تھا تو جب مکفول لہ نے اس کو مطالبہ سے بری کر دیا تو یہ اس بات کو لازم نہیں ہے کہ اصیل سے دین بھی ساقط ہو گیا جب کہ اس کے برعکس اگر اصیل کو بری کیا تو کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ مذکور ہوا۔

و ان اخر عن الاصیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ اگر ایک شخص کسی کا کفیل بنا اور طالب (مکفول لہ) نے اصیل (مکفول عنہ) کو ڈھیل دی کہ تو دو سال کے بعد رقم دے دینا تو اب یہ ڈھیل کفیل کو بھی ملے گی اس لیے کہ جب مکفول لہ نے مکفول عنہ کو رقم بالکل معاف کر دی تھی جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلے میں تھا تو وہ رقم کفیل سے بھی معاف ہوگئی تھی اور یہ ابراء موبد تھا کہ ہمیشہ کے لیے معاف کر دیا تو جب مکفول عنہ کو ابراء موبد ملا تو وہ ابراء کفیل کو بھی ملا تھا تو اسی طرح جب مکفول لہ نے مکفول عنہ سے کچھ وقت کے لیے رقم ادا کرنے میں ڈھیل دے دی اور یہ ابراء موقت ہے تو اس میں بھی کفیل مکفول عنہ کے ساتھ شریک ہوگا البتہ اگر اس کے برخلاف مکفول لہ نے اگر کفیل کو رقم ادا کرنے میں ڈھیل دی تو مکفول عنہ کو یہ ڈھیل نہ ملے گی اس لیے جس طرح مکفول لہ نے جب کفیل سے ابراء موبد کیا تھا جیسا کہ مذکورہ بالا مسئلے میں تھا تو مکفول عنہ اس میں شریک نہ تھا تو بالکل اسی طرح جب مکفول لہ نے کفیل کو ابراء موقت دیا تو اس میں بھی مکفول عنہ کفیل کے ساتھ شریک نہ ہوگا۔

فان صالح الکفیل الطالب عن الف علی مائۃ برئ الکفیل و الاصیل، و رجع علی الاصیل بھا ان کفل بامرہٖ۔ لانہ اضافہ الصلح الی الالف الذی ھو الدین علی الاصیل فیبری عن تسع مائۃ، و براْ ءتہٗ توجب براءۃ الکفیل، فان کانت الکفالۃ بامرہٖ رجع الکفیل بما أدی و ھو المائۃ۔ و ان صالح علیٰ جنس آخر رجع بالالف۔ لانہٗ مبادلۃٌ، فیملکہُ الکفیل فیرجع بجمیع الالف، فان قلتَ: ان الدین علی الاصیل فکیف یملکہُ الکفیل؟ لان تملیك الدین من غیر مَنْ علیہ الدین لا یصح، قلتُ: اما عند مَنْ جعل الکفالۃ "ضم الذمۃ الی الذمۃ فی الدین" فظاھرٌ، و اما عند الآخرینَ فان المکفول لہٗ اذا ملك الدین من الکفیل اما او بالھبۃ او بالمعاوضۃِ فالدین یجعل ثابتاً فی ذمۃ الکفیل، ضرورۃ صحۃ التملیك، کذا قالو۔ و انُ صالح عن موجب الکفالۃ لم یبرأ الاصیل۔ لان ھذا الصلح ابرأ الکفیل عن المطالبۃ، فلا یوجب براءۃ الاصیل۔

ترجمہ:

اور اگر کفیل نے طالب سے ہزار کے بدلے سو پر صلح کر لی تو کفیل اور اصیل بری ہو جائیں گے اور کفیل اصیل پر سو کا رجوع کرے گا اگر اس کے حکم سے کفیل بنا ہو اس لیے کہ کفیل نے صلح کی نسبت اس ہزار کی طرف سے کی تھی جو اصیل پر دین تھا پس وہ نو سو سے بری ہو جائے گا اور اصیل کی براءت کفیل کی براءت کو ثابت کرتی ہے پھر اگر کفالت اس کے حکم سے تھی تو کفیل اس مال کا جو اس نے ادا کیا ہے رجوع کرے گا اور وہ سو ہے اور اگر اس نے دوسری جنس پر صلح کی تو ہزار کا رجوع کرے گا اس لیے کہ یہ مبادلہ ہے پس کفیل اس کا مالک بن گیا ہے لہٰذا وہ سارے ہزار کا رجوع کرے گا اگر تو یہ اعتراض کرے کہ دین تو اصیل پر ہے پھر کیسے کفیل اس کا ملک بن گیا، اس لیے کہ دین کا مالک اس شخص کے غیر کو بنانا جس پر دین ہے یہ صحیح نہیں ہے میں نے کہا کہ بہر حال ان کے نزدیک جو کفالت کو ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف ملانا بناتے ہیں تو ظاہر ہے اور بہر حال دوسروں کے نزدیک کیوں مکفول لہ نے جب کفیل کو دین کا مالک بنایا یا تو ہبہ سے یا معاوضہ کے بدلے تو دین کو کفیل کے ذمے تملیک کے صحیح ہونے کی ضرورت کی وجہ سے ثابت بنایا جائے گا اسی طرح انہوں نے کہا ہے۔

تشریح:

فان صالح الکفیل...... سے مصنف رحمہ اللہ صلح کے مسئلے کو بیان کر رہے ہیں اس مسئلے کی کل چار صورتیں ہیں۔

(۱) پہلی صورت یہ ہے کہ کفیل نے مکفول لہ کو سو روپے دیے اور دونوں (کفیل اور مکفول عنہ) کے بری ہونے کی شرط لگائی کہ میں سو روپے پر صلح کرتا ہوں اور ہم دونوں ہزار سے بری ہیں تو اب دونوں بری ہو جائیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ کفیل سو روپے پر صلح کرے اور صرف مطلوب کے بری ہونے کی شرط لگائے یعنی کفیل نے کہا کہ میں سو روپے پر صلح

کرتا ہوں بشرطیکہ مکفول عنہ ہزار سے بری ہو جائے تو اب بھی دونوں بری ہو جائیں گے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ کفیل سو روپے پر صلح کرے اور صرف اپنے بری ہونے کی شرط لگائے کہ میں سو روپے پر صلح کرتا ہوں بشرطیکہ میں ہزار سے بری ہوں تو اب صرف کفیل ہی سو روپے سے بری ہوگا اور ہزار روپے اصیل پر ویسے ہی رہیں گے۔

(۴) چوتھی صورت یہ ہے کہ کفیل سو روپے پر صلح کرے اور کسی کے بری ہونے کی شرط نہ لگائے کہ میں سو روپے پر صلح کرتا ہوں تو اب بھی دونوں بری ہو جائیں گے اس لیے کہ کفیل نے صلح کی نسبت ہزار کی طرف کی ہے جو ہزار مکفول عنہ کے ذمے ہیں لہٰذا اب مکفول عنہ نو سو روپے سے بری ہو جائے گا جب مکفول عنہ نو سو روپے سے بری ہو جائے گا تو لازمی طور پر کفیل بھی نو سو سے بری ہو جائے گا پھر اگر یہ کفیل مکفول عنہ کے حکم سے بنا تھا تو یہ سو روپے کا مکفول عنہ سے رجوع کرے گا اور اس سے لے گا اور اگر اس کا کفیل حکم کے بغیر بنا تھا تو پھر رجوع نہیں کرے گا۔ کتاب میں صرف یہی چوتھی صورت ہے۔ [فتح القدیر، الکفایہ]

و ان صالح علی جنس ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کے ہزار روپے کا کفیل بنا اور اس نے مکفول لہ سے کپڑے پر صلح کر لی اور یہ کہا کہ میں ہزار کے بدلے کپڑے پر صلح کرتا ہوں تو اب صلح کے بعد کفیل مکفول عنہ سے ہزار کا ہی رجوع کرے گا اس لیے کہ جب کفیل نے کپڑے پر صلح کی تو گویا اس نے کپڑے کے بدلے ہزار روپے کو خرید لیا اور یہ کفیل ہزار روپے کا مالک بن گیا تو ہزار کے مالک بننے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ کفیل مکفول عنہ سے ہزار کا رجوع کرے گا۔ [البنایہ]

اشکال:

فان قلت ان الدین ...... سے شارح مذکورہ بالا مسئلے پر ہونے والے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں اعتراض جاننے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ فقہ کا ایک قاعدہ ہے کہ ''دین کا مالک اسی شخص کو بنایا جاتا ہے جس پر دین ہے'' یعنی اگر زید نے عمرو سے ہزار روپے لینے ہیں اور عمرو نے ابھی تک نہیں دیے اور اب زید اگر دین کا مالک عمرو کو بنائے تو یہ صحیح ہے یعنی عمرو سے کہہ دے کہ میں نے تجھے دین معاف کر دیا تو اب جس پر دین ہے وہی اس کا مالک بنایا گیا ہے اور اگر زید نے خالد سے کہا کہ میں نے عمرو سے ہزار روپے لینے ہیں۔ میں تمہیں ان ہزار کا مالک بناتا ہوں تم جا کر اس سے لے لینا تو یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ زید نے جس پر دین نہیں ہے، اس کو مالک بنا دیا اس قاعدے کو جان لینے کے بعد اب اعتراض یہ ہے کہ آپ نے اس مذکورہ مسئلے میں جو یہ کہا کہ جب کفیل نے کپڑا دے کر صلح کی تو یہ مبادلہ ہے گویا اس مکفول لہ نے دین کا مالک کفیل کو بنا دیا ہے تو اس لیے کفیل مکفول عنہ سے ہزار روپے کا رجوع کرے گا تو یہاں مکفول لہ کا دین مکفول عنہ پر تھا اور اس مکفول لہ نے کفیل کو اس کا مالک بنا دیا تو یہ قاعدہ کے خلاف ہوا اور جس پر دین ہے اس کو مالک نہیں بنایا گیا بلکہ دوسرے کو بنا دیا جو کہ ناجائز ہے۔

جواب نمبرا:

قلت اما عند من جعل...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ آپ نے جو اشکال کیا تو یہ اشکال ان لوگوں کے مذہب پر نہیں ہوگا جن کے نزدیک کفالت کی تعریف یہ ہے کہ دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف نقل کرنا ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک کفیل او مکفول عنہ دونوں کے ذمے دین ہے تو جب کفیل اور مکفول عنہ دونوں کے ذمے دین ہے تو مکفول لہ نے جب کفیل کو دین کا مالک بنایا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ جس پر دین ہے اسی کو ہی دین کا مالک بنایا ہے۔

البتہ ان لوگوں کے مذہب پر جن کے نزدیک کفالت مطالبہ کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا ہے یہ اشکال ہوگا کہ کفیل کے ذمے تو صرف مطالبہ ہے تو اس کو مکفول لہ نے کس طرح دین کا مالک بنا دیا تو ان کے مذہب پر فقہاء نے جواب اس طرح دیا ہے کہ مکفول لہ نے جب کفیل

کو دین کا مالک بنایا تو ہبہ کر دیا کہ میں تجھے دین ہبہ کرتا ہوں یا پھر مکفول لہ نے کفیل سے دین کے عوض کوئی شئی لی اور اس کو دین کا مالک بنا دیا تو اب یہ دین کفیل کے ذمے میں ثابت ہوگا اس لیے کہ مکفول لہ کا مالک بنانا اسی وقت صحیح ہوگا جب سامنے والا بن بھی مالک بن جائے اگر سامنے والا مالک نہیں بن سکتا تو پھر مکفول لہ کا مالک بنانا بھی درست نہیں ہے حالاں کہ مکفول لہ مالک بنا سکتا ہے تو یہ بات معلوم ہوئی کہ دین بھی کفیل کے ذمے آئے گا اسی طرح فقہاء نے جواب دیا ہے۔ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''کذا قالوا'' کہہ کر اس جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جواب نمبر۲:

بعض نے اس کا جواب یوں دیا کہ کفیل نے جب صلح میں کپڑا دیا تو یہ کپڑا ہزار درہم کے بدلے میں ہوگیا اور کپڑا دین کے بدلے اسی وقت ہوسکتا ہے جب دین کفیل کے ذمہ بھی ثابت کیا جائے ورنہ کفیل کا کپڑے کو دین کے بدلے دینا صحیح نہیں ہوگا لہٰذا اب کفیل مکفول عنہ سے ہزار کا رجوع کرے گا بخلاف اس صورت کے جب کفیل نے مکفول لہ سے سو روپے پر صلح کی تو اس وقت چوں کہ سو روپے ہزار روپے کا بدل نہیں بن سکتے اس وجہ سے کہ یہ سود ہو جائے گا کہ جنس دونوں کی ایک ہے تو جب سو روپے ہزار کا بدل نہیں بن سکتے تو کفیل کے ذمے دین بھی ثابت نہیں ہوگا جب دین ثابت نہ ہوگا تو اصیل بھی بری ہو جائے گا اور کفیل اصیل سے صرف سو کا ہی رجوع کرے گا۔　[عنایہ]

و ان صالح عن موجب ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اس کی ''نھایہ'' میں صورت اس طرح ہے کہ کفیل نے مکفول لہ کو سو روپے دیئے کہ مکفول لہ کفیل کو مطالبہ سے بری کر دے اور مکفول لہ نے اس طرح کیا تو دین میں سے سو روپے ساقط ہو جائیں گے بقیہ نو سو روپے مکفول لہ مکفول عنہ سے لے گا اور کفیل نے جو سو روپے دیئے ہیں اس کا بھی مکفول عنہ سے رجوع کرے گا اب اس صورت میں مکفول لہ نے کفیل کو مطالبہ سے بری کیا ہے اور کفیل کے مطالبہ سے بری ہونے کو اصیل کا بری ہونا لازم نہیں ہے۔

و ان قال الطالب للكفيل: "برئتَ اليَّ من المال" رجع على اصيله۔ لان لبراءة التى ابتداء ها من الكفيل و انتهاء ها الى الطالب لا تكون الا با لايفاء، كانهٗ قال: "برئتَ بالاداء اليَّ" فيرجع بالمال على الاصيل ان كانت الكفالة بامرهٖ و كذا فى "برئتَ" عند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ، خلافا لمحمد رحمه الله تعالىٰ۔ لهٗ ان البراءة يكون بالاداء، فيثبتُ الادنىٰ، و لابى يوسف رحمه الله تعالىٰ انهٗ اقر بالبراءة التى ابتداءُ ها من المطلوب، و هى بالاداء، فيرجع۔ و فى "ابرأتك" لا يرجع۔ قيل: فى جميع ذالك ان كان الطالب حاضرا يرجع اليه فى البيان۔

ترجمہ:

اور اگر طالب نے کفیل سے کہا کہ تو میری طرف سے مال سے بری ہے تو کفیل اصیل پر رجوع کرے گا اس لیے کہ وہ براءت جس کی ابتدا کفیل سے ہو اور اس کی انتہا طالب پر ہو وہ ایفاء (حوالے کر دینے) سے ہی ہوتی ہے گویا طالب نے کہا کہ تو میری طرف سے اداء کرنے کے ساتھ بری ہے۔ لہٰذا کفیل مال کا اصیل سے رجوع کرے گا اگر کفالت اس کے حکم سے ہو اور اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ''بـــــراءت'' (کی صورت) میں ہے امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ براءت ادا کرنے یا بری کرنے سے ہوتی ہے۔ لہٰذا ادنیٰ ثابت ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی براءت کا اقرار کیا ہے جس کی ابتداء مطلوب سے ہے، اور وہ ادا کے ساتھ ہوتی ہے پس وہ رجوع کرے گا اور ''ابـــــرا تك'' (کی صورت) میں کفیل رجوع نہیں کرے گا کہا گیا ہے اس تمام میں اگر طالب حاضر ہو تو بیان میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ اس عبارت میں تین مسائل ذکر کر رہے ہیں۔ تینوں اس بارے میں ہیں کہ مکفول لہ نے کفیل سے براءت کے الفاظ کہے ہیں لیکن چوں کہ تینوں صورتوں میں الفاظ جدا جدا ہیں اس لیے حکم بھی جدا جدا ہے، وہ تین صورتیں یہ ہیں۔

(۱) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''برئت الیّ من المال'' تو اب کفیل بری ہو جائے گا اور وہ رقم کا اصیل پر رجوع کرے گا۔

(۲) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''ابراتك'' تو اب کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل سے بھی رجوع نہیں کرے گا۔

(۳) اگر مکفول لہ نے کفیل سے کہا ''برئت'' تو اب کفیل بری ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اصیل سے رقم کا رجوع کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا۔

لہٰذا ان تینوں صورتوں میں سے پہلی دو تو اتفاقی ہیں اور آخری صورت اختلافی ہے، اب ہر ایک دلیل بھی بیان کی جاتی ہے۔

صورت نمبر ۱ کی دلیل:

لان البراء ة اتی ...... سے شارح رحمہ اللہ پہلی صورت کی دلیل دے رہے ہیں کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ''برئت التی من المال'' کہا تو اس وقت کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اس لیے کہ مکفول لہ نے جو براءت کے الفاظ کہے ہیں ان کی ابتدا کفیل سے اور انتہاء مکفول لہ پر ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ مکفول لہ نے ''برئت'' کا لفظ جس میں خطاب کفیل کو ہے تو اس طرح ابتدا کفیل سے ہوئی اور آخر میں ''الیّ'' کا لفظ کہا جس کا مرجع مکفول لہ خود ہے اس طرح انتہا مکفول لہ پر ہوئی تو جس براءت کی ابتداء کفیل سے اور انتہاء مکفول لہ پر ہو ایسی براءت کا حکم یہ ہے کہ یہ ایفاء ''ادا کرنے'' سے ہی ہوتی ہے، بغیر ایفاء کے براءت نہ ہوگی یعنی کفیل اسی وقت بری ہوگی جب وہ رقم ادا کرے لیکن چوں کہ یہاں کفیل نے مکفول لہ کے حوالے کچھ بھی نہ کیا اور اس نے بری کر دیا تو اب اس ایفاء سے یہ مراد ہوگا کہ گویا مکفول لہ طالب سے یہ کہہ رہا ہے کہ ''تو نے مجھے مال دے دیا ہے اور میں نے اس مال پر قبضہ بھی کر لیا ہے تو اب یہ مکفول لہ نہ کفیل سے رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے اور نہ ہی اصیل سے کر سکتا ہے، لیکن کفیل مکفول عنہ سے مال کا رجوع کرے گا اگر یہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے تھی اور اگر بغیر حکم کے تھی تو اب کفیل بھی رجوع نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ''برئت الی من المال'' کی صورت میں کفیل بری ہو جائے اور مال کا رجوع کرے گا۔ [عنایہ]

صورت نمبر ۲ کی دلیل:

دوسری صورت یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے ''ابراتك'' کہا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی اور بندہ اس کی دلیل ذکر کر دیتا ہے۔ سو ایسی صورت کا حکم یہ تھا کہ کفیل بری ہو جائے گا اور مکفول عنہ سے رجوع بھی نہیں کرے گا یہ اس لیے کہ ''ابراتك'' ایسی براءت ہے کہ اس کی ابتدا مکفول لہ سے ہو رہی ہے اور انتہاء کفیل پر ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ ''ابرائت'' کا مرجع مکفول لہ ہے اور ''ك'' خطاب کا مرجع کفیل ہے اور جس براءت کی ابتداء مکفول لہ سے اور انتہاء کفیل پر ہو یہ براءت معاف کرنے سے ہی ہوتی ہے گویا کہ مکفول لہ نے کفیل کو معاف کر دیا اور یہ بات گزر چکی ہے کہ کفیل کے معاف ہونے سے اصیل معاف نہیں ہوگا لہٰذا اس صورت میں کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل بری نہ ہوگا۔ لہٰذا مکفول لہ اصیل سے رقم کا مطالبہ کرے گا اور کفیل اصیل سے رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ یہ ایسی صورت ہے کہ جس میں براءت معافی کے درجے میں ہے۔ جب کہ پہلی صورت میں براءت ادا کرنے کے درجے میں تھی سو پہلی صورت میں تو کفیل اصیل سے رجوع کر سکتا تھا لیکن اس صورت میں رجوع نہیں کرے گا۔ [البنایہ، العنایہ]

صورت ۳ کی دلیل:

تیسری صورت جب مکفول لہ نے کفیل سے صرف "برئت" کا لفظ کہا تو اب اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع نہیں کرے گا۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل:

لہ ان البراءۃ یکون ...... سے شارح امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ جب مکفول لہ نے کفیل سے "برئت" کا لفظ کہا تو اب کفیل رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ براءت یا تو ادا سے ہوتی ہے یا معاف کرنے سے ہوتی ہے جیسا کہ پہلی اور دوسری صورت میں تھا یعنی جب مکفول لہ نے "برئت الی من المال" کہا تو ہم نے براء ت بالادا مراد لی اور جب مکفول لہ نے "ابراتك" کہا تو ہم نے براءت معاف کرنے کے ساتھ مراد لی تو اب اس صورت میں جب مکفول لہ نے برئت کا لفظ کہا تو اس بات کا تو یقین ہے کہ براءت حاصل ہوگئی ہے، لیکن اس براءت میں شک ہے کہ یہ معاف کرنے سے ہوئی یا ادا کرنے سے ہوئی، سو اگر معاف کرنے سے ہو تو کفیل رجوع نہ کرے اور اگر ادا کی وجہ سے ہو تو کفیل رجوع کرے تو جب اس بارے میں شک ہو گیا تو اس شک کی وجہ سے ہم نے دونوں براءتوں میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ براءت جو معاف کرنے کے ساتھ ہو یہ ادنیٰ ہے، اس براءت سے جو ادا کے ساتھ ہو تو ہم نے ادنیٰ براءت کا حکم لگا دیا اور ہم نے کہا کہ "برئت"، "ابراتك" کے حکم میں ہے لہٰذا کفیل اصیل سے رجوع نہ کرے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل:

و لا بی یوسف رحمہ اللّٰہ انہ اقر ...... سے شارح رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل دے رہے ہیں کہ مکفول لہ نے جب "برئت" کہا تو اس نے وہ براءت کی جس کی ابتدا کفیل سے ہو رہی ہے اور جب براءت کی ابتدا کفیل کے ساتھ ہو تو وہ براءت ایفاء (ادا کرنے) کے ساتھ ہوتی ہے۔ لہٰذا جب اس براءت سے مراد براءت بالادا ہے تو کفیل اصیل سے رجوع کرے گا اور برئت کا معنیٰ "برئت الی من المال" کے حکم میں ہے۔

قیل فی جمیع ذالك ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ مذکورہ تینوں صورتیں یعنی "برئت الی من المال" کی صورت میں براء ت بالادا ہوگی اور "ابراتك" کی صورت میں براءت معافی سے ہوگی اور "برئت" میں اختلاف ہے، یہ اس وقت ہے جب مکفول لہ موجود نہ ہو اگر مکفول لہ موجود ہو تو پھر تو مکفول لہ سے معلوم کر لیں گے کہ تیری مراد کیا ہے اس احتمال کی ضرورت نہیں ہے۔

نوٹ:

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کا مذہب بھی "برئت" کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ [شامی: ج ۵ ص ۴۲۱، ھندیہ: ج ۳/ ۲۶۴]

و لا یصح تعلیق البراءۃِ عن الکفالة بالشرط کسائر البراء ات۔ کما اذا قال: ان قدم فلانٌ من السفر ابرأتك من الدین لا یصح البراءۃُ۔ و لا الکفالة بما تعذر استیفاءہٗ من الکفیل، کالحدود و القصاص، و بالمبیع، بخلاف الثمن۔ اعلم ان الکفالة بتسلیم المبیع تصح، لکن لو ھلك لا یجب علی الکفیل شیئٌ، فمراد المصنف رحمہ اللّٰہ تعالیٰ الکفالة بمالیة المبیع، و ذالك لان مالیتہٗ غیر مضمونة علی الاصیل، فانہٗ لو ھلك ینفسخ البیع، و یجب رد الثمن، بخلاف الثمن۔ و بالمرھون۔ ای بمالیتہ، لکن تصح بتسلیم المرھون، فان ھلك لا یجب علیہ شی۔ فالحاصل ان الکفالةَ بمالیة الاعیان المضمونة بالغیر لا تصح، فاما بالاعیان

المضمونةِ بنفسِها تصح عندنا، خلافا للشافعي رحمه الله تعالیٰ، و ذالك مثل المبيع بيعاً فاسداً، والمغضوب، و المقبوض على سوم الشراء، فانه مضمونٌ بالقيمة۔ و بالامانةِ كالوديعة و المستعار، و المستاجر و مال المضاربة و الشركة۔ قالو: الكفالة بمالية الودية و العارية لا تصح، اما بتمكين المالك من اخذ الوديعة تصح، و كذا بتسليمِ العارية۔

ترجمہ:

اور کفالت سے براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا باقی براءت کی طرح صحیح نہیں ہے جیسے جب اس نے کہا کہ اگر فلاں سفر سے آ گیا تو میں تجھے دین سے بری کر دوں گا اور براءت اور کفالت اس شئی کی درست نہیں ہے جس کا وصول کرنا کفیل سے متعذر ہو جیسے حدود و قصاص اور مبیع کی کفالت صحیح نہیں ہے بخلاف ثمن کے تو جان لے کہ مبیع کو حوالے کرنے کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر مبیع ہلاک ہو گئی تو کفیل پر کچھ واجب نہ ہو گا اور مصنف رحمہ اللہ کی مراد مبیع کی مالیت کی کفالت ہے اور یہ اس لیے کہ مبیع کی مالیت اصیل پر مضمون نہیں ہے کیوں کہ اگر وہ ہلاک ہو گئی تو بیع فسخ ہو جائے گی اور ثمن کو واپس کرنا واجب ہو گا بخلاف ثمن کے اور مرہون کی کفالت صحیح نہیں ہے یعنی اس کی مالیت کی لیکن مرہون کے حوالے کرنے کی کفالت صحیح ہے کیوں کہ اگر مرہون شئی ہلاک ہو گئی تو اس پر کچھ واجب نہ ہو گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ان اشیاء کی مالیت کی کفالت جو غیر کے بدلے مضمون ہوں صحیح نہیں ہے۔ بہر حال ان اشیاء کی کفالت جو اپنی ذات کے بدلے مضمون ہوں صحیح ہے ہمارے نزدیک امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف اور یہ جیسے بیع فاسد میں مبیع اور مغصوب اور وہ شئی جو شراء کے بھاؤ پر مقبوض ہو کیوں کہ وہ قیمت کے بدلے مضمون ہے اور امانت کی کفالت صحیح نہیں ہے جیسے ودیعت اور مستعار اور مستاجر اور مال مضاربت اور مال شرکت انہوں نے کہا کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں ہے۔ بہر حال مالک کو ودیعت لینے کی قدرت کی کفالت صحیح ہے اسی طرح عاریت کے حوالے کرنے کی کفالت صحیح ہے۔

تشریح:

و لا یصح تعلیق ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بالمال بنا پھر مکفول لہ نے اس کفیل سے کہا کہ میں تجھے اس شرط پر بری کرتا ہوں کہ اگر ہوا چلے تو اب اس براءت کو شرط سے معلق کرنا باطل ہے اور یہاں شرط سے مراد وہی شرط غیر متعاف ہے ورنہ شرط متعارف کے ساتھ براءت کو معلق کرنا درست ہے اور ایک روایت میں یہ ہے کہ براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا درست ہے تو اب دو روایتیں ہو گئی ایک روایت جو کہ کتاب میں ہے اس کے مطابق صحیح نہیں ہے اور دوسری روایت کے مطابق صحیح ہے تو کتاب والی روایت کو شرط غیر متعارف پر محمول کیا جائے گا اور دوسری روایت کو شرط متعارف پر محمول کیا جائے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ براءت کو شرط متعارف کے ساتھ معلق کرنا صحیح ہے اور شرط غیر متعارف کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ [بحر الرائق، فتح]

لا یصح البراءۃ و لا الکفالۃ ...... یہاں سے مصنف رحمہا اللہ نے ان صورتوں کو بیان کرنا شروع کیا ہے جن کی کفالت ناجائز ان میں سے پہلی صورت کو بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ ایک ضابطے کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جس شئی کو کفیل سے وصول کرنا متعذر ہو اس شئی کی کفالت بھی ناجائز ہے جیسے حدود اور قصاص وغیرہ، اب یہ ناجائز اس لیے ہے کہ کفالت سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ مکفول عنہ تو وہ شئی ادا نہیں کرتا اس لیے کفیل ادا کر دے گا تو جب وہ شئی ایسی ہے جس کو کفیل سے وصول کرنا ہی مشکل ہے تو کفالت کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہٰذا کفالت بھی ناجائز ہے تو اب اگر ایک شخص پر قصاص ہے اور دوسرا شخص آ کر کہے کہ اگر اس نے قصاص نہ دیا تو میں قصاص کا کفیل ہوں تو یہ ناجائز ہے اس لیے کہ قصاص کفیل سے وصول نہیں کر سکتے اس لیے کہ وصول تو اس وقت کریں گے جب وہ حق کفیل پر واجب یا تو اصالۃً یعنی اصل میں کفیل پر ہی ہو جب کہ یہاں ایسا

نہیں ہے یا پھر نیابۃ ہو یعنی کسی کے حق کا نائب بن جائے تو پھر اس پر حق لازم ہو سکتا ہے اور یہ بھی یہاں ناممکن ہے اس لیے کہ حدود و قصاص میں نیابت جاری نہیں ہوتی اور یہ کفالت بالنفس حد و قصاص میں ناجائز ہے اگر کوئی شخص اس کی ذات کا کفیل بنے جس پر حد ہے تو یہ درست ہے یعنی یوں کہے کہ میں اس شخص کا کفیل ہوں اگر یہ نہ آیا تو میں اس کو حاضر کروں گا۔ [فتح، بحر، عنایہ]

و بالمبیع بخلاف الثمن...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کفالت کے ناجائز ہونے کی دوسری صورت بیان کر رہے ہیں چوں کہ شارح رحمہ اللہ نے شرح کرتے وقت کلام کو مقدم و مؤخر کر دیا ہے جس کی وجہ سے بات کو سمجھنا مشکل ہو گیا ہے۔ بندہ اس کو آسانی سے پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے قبل یہ بات جانی چاہیے کہ اعیان (اشیاء) کی اولا دو قسمیں ہیں۔

(۱) امانت۔ (۲) مضمون

امانت:

وہ اشیاء جن کا ضامن نہ بننا پڑے: جیسے ودیعت، مستعار، مال مضاربت اور مال شرکت وغیرہ، اب اگر ایسے اموال بلا تعدی کے ہلاک ہو جائیں تو ان کا ضامن نہ ہو گا۔

مضمون کی تعریف اور قسمیں:

وہ اشیاء جو کسی کے بدلے رکھی ہوں یعنی اگر یہ اشیاء ہلاک ہو جائیں تو جس کے بدلے میں مضمون تھیں وہ شئی لازم ہو گی اب مضمون کی دو قسمیں ہیں۔

مضمون بنفسہ۔ مضمون بغیرہ

مضمون بنفسہ:

وہ اشیاء ہیں اگر وہ خود موجود ہوں تو ان کی ذات کو واپس کرنا واجب ہو اور اگر یہ اشیاء ہلاک ہو جائیں تو ان کی قیمت واپس کرنا واجب ہو جیسے بیع فاسد میں مبیع ہے اور وہ شئی جس پر بھاؤ طے کر کے قبضہ کیا گیا اور غصب شدہ شئی، اب بیع فاسد میں مبیع کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے ورنہ اس کی قیمت واپس کرنی پڑتی ہے، اسی طرح غصب شدہ شئی ہے اور اگر ایک شخص کسی دکاندار سے کوئی شئی اس بناء پر لے گیا کہ اگر مجھے پسند آئی تو میں اس کی اتنی قیمت دے دوں گا تو اب اس شئی کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اگر یہ ہلاک ہو گی تو اس کی قیمت لازم ہو گی۔

مضمون بغیرہ:

وہ اشیاء جو غیر کے بدلے مضمون ہوں جیسے بیع میں مبیع ہے کہ یہ ثمن کے بدلے مضمون ہوتی ہے اگر مبیع ہلاک ہو گئی تو اس کا ثمن کا لازم ہو گا، اسی طرح مرہون شئی ہے کہ وہ دین کے بدلے مضمون ہوتی ہے کہ اگر وہ مرہون شئی ہلاک ہو گئی تو دین ساقط ہو جائے گا۔

اب یہ بات جانی چاہیے کہ کفالت ان سب میں یا تو ان اشیاء کی عین کی کفالت ہو گی یا ان کو حوالے کرنے کی کفالت ہو گی۔ کفالت عین کی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کفیل کہے اگر یہ شئی تجھے اس نے نہ دی تو میں تجھے دوں گا اور حوالے کرنے کی کفالت کا مطلب یہ ہے کہ کفیل نے کہا کہ اگر اس نے تجھے یہ شئی نہ دی تو میں تجھے اس سے لے کر دوں گا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اشیاء کی تین اقسام ہیں۔ امانت، مضمون بنفسہ، مضمون بغیرہ۔

اور کفالت کی دو قسمیں ہیں۔ عین کی کفالت، تسلیم کی کفالت تو اس طرح کل چھ اقسام ہوں گی کہ عین کی کفالت مذکورہ تینوں اشیاء کی ہو، اسی طرح تسلیم کی کفالت مذکورہ تینوں اشیاء کی ہو۔

(۱) اب اگر عین کی کفالت امانت میں ہو تو یہ صحیح نہیں ہے جیسے کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تو اس کو امانت دے دے اگر اس نے تجھے واپس نہ دی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں یا کسی نے دوسرے شخص سے کہا کہ تو اس کو شئی عاریت پر دے دے اگر اس نے تجھے نہ دی تو میں اس شئی کا کفیل ہوں۔ اسی طرح اجرت کی صورت میں اور مال مضاربت اور شرکت کی صورت میں کہ ان کی عین کی کفالت صحیح نہیں ہے۔

(۲) اور اگر تسلیم کی کفالت امانت میں ہو تو یہ صحیح ہے جیسے کوئی کہے کہ تو فلاں کو امانت دے دے اگر اس نے واپس نہ کی تو میں اس شئی کو اس سے لے کر دینے کا کفیل ہوں یا اسی طرح عاریت اور مال مضاربت میں کہا تو یہ صحیح ہے یہی مطلب ماتن کی اس عبارت و بالامانة کالودیعة و المستعار...... الخ کا ہے، اس عبارت میں یہ دونوں قسمیں مذکور ہیں۔

(۳) عین کی کفالت اس شئی میں کرنا جو مضمون بالغیر ہو یہ بھی صحیح نہیں ہے لہٰذا مبیع کی کفالت ناجائز ہے جیسے کوئی شخص کہے کہ تو اس فلاں سے شئی خرید لے اگر وہ شئی ہلاک ہوگئی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مبیع مضمون بالغیر (ثمن) ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے اس کفالت کے ناجائز ہونے کی دلیل "ذالك لان ماليته" سے یہ بیان کی ہے کہ مبیع کی مالیت اصیل (یعنی بائع) پر مضمون نہیں ہے کیوں اگر بیع کے بعد اور قبضے سے قبل وہ شئی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی اور بائع کو ثمن واپس کرنا پڑے گا اب یہاں بائع کسی شئی کا ضامن نہیں ہوا تو اب اگر اس کی کفالت جائز ہوتی تو یہ خرابی لازم آتی کہ مکفول عنہ (بائع) کے ذمے تو کوئی ضمان نہیں ہے اور کفیل کے ذمے ضمان آ جاتا اور یہ ممکن نہیں ہے سو اس لیے کفالت ناجائز ہے بخلاف الثمن ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کوئی شخص ثمن کا کفیل ہو جائے تو یہ صحیح ہے جیسے ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تو فلاں کو یہ شئی فروخت کر دے اگر اس نے اس کا ثمن نہ دیا تو میں اس ثمن کے ادا کرنے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ ثمن مشتری کے ذمے ہے بالفرض قبضے کے بعد اگر مبیع ہلاک ہو جائے تو مشتری کے ذمے ثمن ہے تو اگر کوئی اس کا کفیل بنتا ہے تو یہ صحیح ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص مرہون شئی کی عین کی کفالت کرے تو یہ ناجائز ہے یعنی ایک شخص نے کسی کو کپڑا رہن رکھوایا اور اس نے مرتہن سے کہا کہ مجھے کوئی کفیل دو کہ جب میں تجھے تیرا دین ادا کر دوں گا تو مجھے یہ کپڑا واپس کرے گا تو اب یہ کفالت ناجائز ہے اس لیے کہ رہن ایسی شئی ہے جو غیر کے بدلے مضمون ہے وہ غیر دَین ہے تو یہ بھی مبیع کی طرح ہے۔

(۴) تسلیم کی کفالت ان اشیاء میں جو غیر کے بدلے مضمون ہوں صحیح ہے جیسے مبیع ہے کہ کوئی شخص کہے کہ تو فلاں سے شئی خرید لے اگر اس نے نہ دی تو میں اس سے لے کر دینے کا کفیل ہوں تو اب یہ کفالت صحیح ہے اور اگر یہ مبیع ہلاک ہوگئی تو پھر کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا نہ اس کا ثمن اور نہ اس کی قیمت اسی طرح مرہون کے حوالے کرنے کا کفیل بننا بھی صحیح ہے جیسے کسی شخص نے دوسرے سے رہن طلب کیا تو دوسرے شخص نے اس سے کہا کہ تو اس کو رہن دے دے اس نے تجھے واپس نہ کیا تو میں اس سے رہن واپس لے کر دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے، لیکن اگر رہن ہلاک ہو گیا تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا یہ جو تیسری اور چوتھی قسم جو بندہ نے بیان کی ہے یہی پوری تفصیل شارح رحمہ اللہ کی اس عبارت "اعلم ان الكفالة بتسليم المبيع...... سے لكن تصح بتسليم المرهون فان هلك لايجب عليه شئى فالحاصل ان الكفالة بمالية الاعيان المضمونة بالغير لا تصح تک ہے۔

(۵) عین کی کفالت ان اشیاء میں جو مضمون بنفسہ ہیں جائز ہے جیسے کسی نے بیع فاسد کی اور مشتری نے مبیع پر قبضہ کر لیا تو اب اس کے ذمے مبیع کو واپس کرنا ہے تو ایک شخص اس کا کفیل بنا اور بائع سے کہا کہ اگر اس نے مبیع نہ دی تو میں اس کے دینے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اگر تو مبیع موجود ہوگی تو اسی کو حوالے کر دے گا اور اگر مبیع ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت ادا کر دے گا اسی طرح مغصوبہ شئی کا کفیل بننا بھی صحیح ہے اور مقبوض علی سوم الشراء (وہ شئی جس پر بھاؤ کے ساتھ قبضہ کیا گیا ہے) کی کفالت بھی صحیح ہے یہی مطلب فاما الاعيان...... سے فانه مضمون بالقيمة تک کی عبارت کا ہے۔

(٦) تسلیم کی کفالت ان اشیاء میں جو مضمون بنفسہ ہوں صحیح ہے اس لیے کہ جب ان میں عین کی کفالت درست ہے تو تسلیم کی کفالت تو بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ [فتح، عنایہ، بنایہ]

امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف:

خلافا للشافعی ...... سے شارح رحمہ نے اللہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذکورہ مسئلے میں اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے تمام اعیان کی کفالت ناجائز قرار دی ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک کفالت دین کو دوسرے کے ذمے ثابت کرنا ہے تو عین کو اس میں دخل نہیں ہے۔ لہٰذا عین کا کفیل بننا ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

و بالحمل علی دابة مستاجرة معینة۔ اذ لا قدرة لهٗ علی تسلیم دابة المکفول عنه۔ بخلاف غیر المعینة۔ فان المحستحق ههنا الحمل علی ای دابةٍ کانتُ، فالقدرةُ ثابتةٌ ههنا۔ و بخدمة عبدٍ مستاجر لها معین۔ لما ذکر فی الدابة۔ و عن میت مفلس۔ هذا عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ، بناءً علی ان ذمة المیت قد ضعفتُ، فلا یجب علیها الا بان یتقویٰ باحد الامرین: اما بان یبقیٰ منه مالٌ، او یبقیٰ کفیلٌ کفل عنهُ فی ایام حیاتهٖ، فحنئذٍ یکون الدینُ دیناً صحیحاً۔ فیصح الکفالةُ، و عندهما اذا ثبت، و لم یوجد مسقطٌ یکون دیناً صحیحاً، فیصح الکفالة۔ و بلا قبول الطالب فی المجلس۔ و عند ابی یوسف رحمه اللّٰه تعالیٰ اذا بلغهُ الخبر و اجاز جاز، و هذا الخلاف فی الکفالة بالنفس و المال جمعیاً۔ الا اذا کفل عن مورثهٖ فی مرضهٖ مع غیبة غرمائهٖ۔ صورتهٗ ان یقول المریض لوارثهٖ فی غیبة الغرماء: تکفلُ عنی بما علیَّ من الدین فکفل، و انما یصح لان ذالك فی الحقیقة و صیةٌ، و لهذا لا یشترط تسمیة المکفول لهٗ۔ و بمال الکتابة حر کفل بهٖ او عبدٌ۔ لانه دینٌ ثبت مع المنافی، و انما قال: "حر کفل بهٖ او عبدٌ" لدفع توهم ان کفالة العبد بهٖ ینبغی ان تصح، بانهٗ یجوز ثبوت مثل هذا الدین علیه، لان العبد محل الکتابة، فخصهٗ دفعا لهذا الوهم۔

ترجمہ:

اور معین اجرت والے جانور پر بوجھ اٹھانے کی کفالت ناجائز ہے اس لیے کہ اس کو مکفول عنہ کے جانور کے حوالے کرنے پر قدرت نہیں ہے، بخلاف غیر معینہ کے کیوں کہ مستحق یہاں پر کسی جانور پر بوجھ اٹھانا ہے۔ لہٰذا قدرت یہاں ثابت ہے اور ایسے معین غلام جس کو اجرت پر لیا گیا ہو کی خدمت کی کفالت جائز نہیں ہے اس لیے کہ جانور کی صورت میں ذکر کر دیا گیا اور مفلس میت کی طرف سے کفالت ناجائز ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ میت کا ذمہ ضعیف ہو گیا ہے۔ لہٰذا اس پر واجب نہ ہوگا مگر یہ کہ دو باتوں میں سے ایک کے ساتھ قوی ہو جائے یا تو یہ کہ اس کا مال باقی ہو یا ایسا کفیل باقی ہو جس نے اس کے زندگی کے دنوں میں اس کی کفالت کی ہو تو اس وقت دین، دینِ صحیح ہوگا سو کفالت صحیح ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک جب دین ثابت ہو جائے اور مسقط نہ پایا جائے تو دین صحیح ہوگا لہٰذا کفالت صحیح ہوگی اور طالب کا مجلس میں قبول کیے بغیر (کفالت صحیح نہ ہوگی) اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب اس کو خبر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالت بالنفس اور مال دونوں میں ہے مگر جب وارث اپنے مورث کی جانب سے اس کی مرض کی حالت میں غرماء کی غیر موجودگی میں کفیل بنے (تو یہ جائز ہے) اس کی صورت یہ ہے کہ مریض اپنے وارث سے غرماء کی غیر موجودگی میں کہے تو میری طرف سے اس دین کا کفیل بن جا جو میرے ذمے ہے، پھر وہ کفیل بن گیا اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ صحیح ہے اس لیے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اور اسی وجہ سے مکفول لہ کا نام لینا شرط نہیں ہے اور مال کتابت کی کفالت ناجائز ہے آزاد اس کا کفیل بنے یا غلام بنے اس لیے کہ یہ ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور سوائے

اس کے نہیں کہ "حر کفل به او عبد" کہا اس بات کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام کا مال کتابت کا کفیل بنا صحیح ہو اس طور پر کہ اس مثل کا دین اس پر ثابت ہونا جائز ہے اس لیے کہ غلام محل کتابت ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اس کو ذکر کے ساتھ خاص کیا اس وہم کو دور کرنے کے لیے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ چوں کہ ان صورتوں کو بیان کر رہے ہیں جن میں کفالت ناجائز ہے تو اب بالحمل علی دابة...... سے تیسری صورت بیان کر رہے ہیں جس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے جانور اجرت پر لیا اور اس کا مقصود اس جانور پر بوجھ لادنا ہے تو وہاں موجود ایک شخص نے اس مستاجر سے کہا کہ آپ یہ جانور لے جائیں اس کے بوجھ اٹھانے کا میں کفیل ہوں تو یہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اس جانور نے بوجھ نہ اٹھایا تو پھر کفیل تو بعینہ ویسا جانور حوالے کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس لیے ناجائز ہے اور اگر ایک شخص جانور والے کے پاس آیا اور اس نے کہا کہ مجھے بوجھ اٹھانے کے لیے جانور چاہیے ابھی اس نے جانور متعین نہیں کیا تھا کہ ایک شخص نے کہا کہ تو اس سے جانور لے جا نا میں جانور کے بوجھ اٹھانے کا کفیل ہوں تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ مقصود تو صرف بوجھ اٹھانا ہے اور جانور متعین نہیں ہے۔ لہٰذا اگر جانور نے بوجھ نہ اٹھایا تو کفیل اس کو دوسرا جانور دے دے گا جس پر وہ بوجھ اٹھالے گا۔ [فتح]

و عن میت مفلس ...... مفلس کے دین کے کفیل بننے میں اختلاف ہے، امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک کفیل بننا صحیح نہیں ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ دین صحیح ہے اور اس کا کفیل بننا بھی صحیح ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[اللباب: ج ۲/ص ۸۲، ھندیہ: ج ۳/ص ۲۵۳]

و بلا قبول الطالب ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بنا جب کہ مجلس میں مکفول لہ موجود نہیں ہے کہ وہ اس کفالت کو قبول کرے۔ لہٰذا یہ کفالت ناجائز ہے یہ طرفین رحمہما اللہ مذہب ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مکفول لہ کا مجلس میں موجود ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ جب مکفول لہ کو کفالت کی خبر ملی اور اس نے کفالت کی اجازت دے دی تو یہ جائز ہے اور بعض نسخوں میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب میں اجازت کی شرط نہیں ہے بلکہ بغیر اجازت کے ہی کفالت صحیح ہو جائے گی اور یہ بات زیادہ اظہر ہے اور یہ اختلاف کفالت بالنفس اور کفالت بالمال دونوں میں ہے یعنی کفالت بالنفس اور بالمال طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک مکفول لہ کی غیر موجودگی میں صحیح نہیں ہیں جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہیں۔ "الا اذا کفل" سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ طرفین کے نزدیک جو مکفول لہ کا قبول کرنا شرط ہے اس سے ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ ہے کہ ایک مریض پر کسی کا دین ہے اور اب وہ قریب المرگ ہو گیا اور اس کے پاس قرض دار موجود نہیں ہے اور اس مریض نے اپنے رشتہ دار کو کفیل بنانا ہے تو اب اس رشتہ دار کا کفیل بننا صحیح ہے اگرچہ قرض دار جو مکفول لہ ہیں وہ موجود نہیں ہیں اس لیے کہ یہ کفالت وصیت ہے اور وصیت کے لیے قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ لہٰذا مکفول لہ کی غیر موجودگی میں یہ کفالت درست ہو گی۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے بعض نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور بعض نے طرفین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ [شامی: ج ۵/ ۳۱۰، بحر الرائق: ج ۶/ص ۳۸۹، بزازیہ: ج ۶/ص ۶]

و بمال الکتابة...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص کا غلام تھا پھر اس نے اپنے غلام کو ہزار کے بدلے مکاتب

بنادیا کہ تو مجھے ہزار درہم دے دے اور آزاد ہو جا اب اگر کوئی شخص اس ہزار کا کفیل بننا چاہیے تو یہ صحیح نہیں ہے کفیل بننے والا خواہ آزاد ہو یا غلام ہو اس ایک وجہ جو پہلے گزر بھی چکی ہے کہ مال کتابت دین صحیح نہیں ہے۔ دین صحیح وہ ہوتا ہے جو معاف کرنے یا ادا کرنے سے ختم ہو اور مال کتابت عاجز آنے سے بھی ساقط ہو جاتا ہے تو جب یہ دین صحیح نہیں ہے تو اس کی کفالت بھی ناجائز ہے۔ دوسری علت شارح رحمہ اللہ ''لانہ دین ثبت......'' سے بیان کی کہ جو کتابت کے ہزار درہم ہیں یہ منافی کے ساتھ ثابت ہیں منافی سے مراد غلام ہے جو کسی شئی کا مالک نہ ہوتا اور دین کسی شئی کے بدلے میں ثابت ہوتا ہے اور جب غلام کسی شئی کا مالک نہیں ہے تو اس پر دین بھی ثابت نہ ہوگا۔ لہٰذا جب غلام پر دین نہ ہوا تو کفالت بھی ناجائز ہے اس لیے کہ کفالت دین کے بدلے ہوتی ہے اور اس کتابت کی صورت میں دین نہیں ہے۔ لہٰذا کفالت بھی صحیح نہیں ہے۔

اب متن میں جو یہ مذکور ہوا کہ ''حر کفل بہ او عبد'' کہ کفیل خواہ آزاد ہو یا غلام دونوں صورتوں میں کفالت ناجائز ہے تو ''انما قال ......'' سے شارح رحمہ اللہ تعالیٰ اسی عبارت کا فائدہ ذکر کر رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ نے یہ عبارت اس لیے لائی کہ کسی کو وہم نہ ہو کہ کفیل اگر غلام ہو تو کفالت جائز ہونی چاہیے کیوں کہ جب دونوں غلام ہیں تو مکفول عنہ کے ذمے جو مال کتابت ہے وہ کفیل کے ذمے سے ثابت ہو جائے گا کیوں کہ کفیل جو غلام ہے وہ کتابت کا محل ہے تو جب یہ کتابت کا محل ہے تو اس کا کفیل بننا بھی درست ہوا تو اسی وہم کو دور کرنے کے لیے عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دونوں (آزاد و غلام) کا ذکر کیا تاکہ اس طرح کا وہم نہ ہو۔

و لا یرجع اصیلٌ بالف ادیٰ الی کفیلہ، و ان لم یعطھا طالبہٗ۔ ای اذا عجلَ الاصیل، فادّیٰ المال الی الکفیل الذی کفل بامرہ، لیس لہٗ ان یستردھا، مع ان الکفیل لم یعطھا للطالب، کما اذا عجل اداء الزکوٰۃ، لان الکفالۃ بامر المکفول عنہ انعقدتْ سببا للدینین: دین الطالب علی الکفیل، و دین الکفیل علی المکفول عنہ مؤجلا الیٰ وقت ادائہ، فاذا وجد السبب و عجلہٗ صح الاداءُ۔ و ملکہٗ الکفیل فلا یستردہ المکفول عنہ۔ و ھذا بخلاف ما اذا ادّاہُ علی وجہ الرسالۃ، لانہٗ حینئذٍ تمخض امانہ فی یدہٖ۔

ترجمہ:

اور اصیل ان ہزار کا رجوع نہیں کرے گا جو اس نے اپنے کفیل کو ادا کیے اگرچہ کفیل نے وہ اپنے طالب کو ادا نہ کیے ہوں یعنی جب اصیل نے جلدی کی پھر مال اس کفیل کو ادا کر دیا جو اس کے حکم سے کفیل بنا تھا تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کو واپس لے لے باوجودیکہ کفیل نے وہ مال طالب کو نہیں دیا جیسے جب ایک شخص نے زکوٰۃ کی اداء میں جلدی کی اس لیے کہ مکفول عنہ کے حکم سے کفالت دو دینوں کا سبب منعقد ہوئی ہے طالب کا کفیل پر دین اور کفیل کا مکفول عنہ پر دین۔ دراں حالیکہ اس کے ادا تک مؤجل ہے سو جب سبب پایا گیا اور اس نے جلدی کی تو اداء صحیح ہوگی اور کفیل اس کا مالک بن گیا۔ لہٰذا مکفول عنہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب اصیل نے کفیل کو رسالت کے طریقے پر ادا کیا اس لیے کہ اس وقت وہ مال اس کے قبضے میں محض امانت ہے۔

تشریح:

و لا یرجع اصیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کسی دوسرے کا اس کے حکم سے ہزار درہم کا کفیل بن گیا پھر اصیل نے کفیل کو ہزار درہم دے دیئے جب کہ کفیل نے ابھی تک مکفول لہ کو نہیں دیئے تھے تو اس اصیل کا کفیل کو ہزار درہم دینا دو صورتوں میں ہوگا ایک صورت یہ ہے کہ اس نے دیتے وقت کہا ہوگا کہ مجھے یقین نہیں ہے کہ طالب تجھ سے یہ رقم ابھی لے لے سو تو مجھ سے ہزار درہم لے لے اس کا حکم یہ ہے کہ کفیل اب ہزار درہم کا مالک بن گیا اب مکفول عنہ سے اس سے ہزار درہم واپس نہیں لے سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اصیل نے اس کفیل کو ہزار درہم دیتے وقت کہا کہ یہ ہزار درہم لے لے اور مکفول لہ کو دے دے اب یہاں اصیل نے کفیل کو رسول بنایا ہے اس صورت کا حکم یہ

ہے کہ اصیل کفیل سے ہزار درہم واپس لے سکتا ہے اس صورت کو صرف شارح رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نہیں بیان کیا۔

صورت نمبرا کی دلیل:

پہلی صورت یعنی جب اصیل نے کفیل کو مال دیا اور یہ کہا کہ تو اپنے پیسے مجھ سے مکفول لہ کے لینے سے قبل لے لے تو اس صورت میں مکفول عنہ، کفیل سے رقم واپس نہیں لے سکتا۔ یہ تو اسی طرح ہے کہ ایک شخص پر سال گزرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگئی اور اس نے سال گزرنے سے قبل ہی زکوٰۃ ادا کردی تو اب یہ زکوٰۃ کو واپس نہیں لے سکتا۔ کفالت کی صورت میں واپس نہ لینے کی دو دلیلیں ہیں اور شارح رحمہ اللہ نے صرف ایک علت ذکر کی ہے اور اس میں بھی اشکال ہے۔

شارح رحمہ اللہ کی دلیل:

لان الکفالۃ بامر المکفول ...... سے شارح رحمہ اللہ نے دلیل پیش کی کہ جب کوئی شخص مکفول عنہ کے حکم سے کفیل بنا تو اب یہاں دو دین جمع ہوگئے۔ ایک دین طالب کا کفیل پر ہے اور دوسرا دین کفیل کا مکفول عنہ پر ہے، لیکن طالب کا دین جو کفیل پر ہے یہ فی الحال ادا کرنا کفیل کے ذمے ہے اور کفیل کا مکفول عنہ کے ذمے جو دین ہے یہ کفیل کے ادا کرنے تک مؤخر ہے یعنی جب کفیل ادا کردے گا تو اس وقت کفیل مکفول عنہ سے دین کا مطالبہ کرسکتا ہے اس سے قبل نہیں کرسکتا اور کفیل کا جو مکفول عنہ پر دین لازم ہوا ہے اس کا سبب کفالت ہے یعنی کفالت کی وجہ سے مکفول عنہ کے ذمے دین آیا ہے ورنہ نہیں آتا اور سبب پایا گیا ہے تو اب اگر مکفول عنہ نے جلدی کی اور کفیل کو اس کے ادا کرنے سے قبل دین دے دیا تو یہ درست ہے اور مکفول عنہ کفیل سے واپس بھی نہیں لے سکتا۔ جس طرح زکوٰۃ کی صورت میں زکوٰۃ کا سبب نصاب کا مالک ہونا ہے اور زکوۃ کی شرط سال کا گزرنا ہے تو جب ایک شخص نے زکوٰۃ کے سبب پر ہی زکوٰۃ دے دی تو اس کو واپس نہیں لے سکتا بعینہ اسی طرح یہاں کفالت مکفول عنہ پر دین کا سبب ہے اور کفیل کا مکفول لہ کو ادا کرنا شرط ہے اور مکفول عنہ نے صرف سبب پر ہی دین کو ادا کردیا تو اب واپس نہیں لے سکتا۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکفول لہ دین ادا کرنے کے بعد رجوع نہیں کرسکتا۔ [بنایہ، عنایہ]

مذکورہ دلیل پر اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ کفالت کی وجہ سے دو دین ثابت ہوتے ہیں ایک مکفول لہ کا کفیل کے ذمے اور دوسرا کفیل کا مکفول عنہ کے ذمے یہ بات اگرچہ مسائل کو دیکھتے ہوئے درست ہے، لیکن کفالت کی تعریف کے مخالف ہے کہ کفالت کی تعریف یہ ہے ''ایک ذمہ کو دوسرے ذمے سے صرف مطالبہ میں ملانا ہے'' لہٰذا جب ایک شخص دوسرے کا کفیل بنا تو اب مکفول لہ کا کفیل کے ذمے صرف مطالبہ کا حق ہے کہ مکفول لہ اس سے بھی مطالبہ کرسکتا ہے۔ لہٰذا شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ مکفول لہ کا کفیل کے ذمے دین آ گیا ہے یہ بات اس تعریف کے خلاف ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کفالت سے کتنے دین ثابت ہوتے ہیں تو بندہ اگر اس کو ذکر کرے گا تو بات لمبی ہوجائے گی اس کی تفصیل کے لیے آپ چاہیں تو رجوع فرمائیں۔ [عنایہ، منحۃ الخالق]

یہاں مقصود صرف اس علت کی مسامحت کو ذکر کرنا تھا۔

صحیح علت:

چوں کہ شارح رحمہ اللہ کی علت میں مسامحت ہے، اس لیے بندہ اب اس مسئلے کی صحیح علت ذکر کرتا ہے وہ یہ کہ جب مکفول عنہ کفیل کو ہزار درہم ادا کردے تو اب اس کفیل سے واپس اس لیے نہیں لے سکتا کہ ان ہزار درہم کے ساتھ کفیل کا حق متعلق ہوگیا ہے کہ اگر کفیل نے ہزار درہم ادا کردے تو یہ والے ہزار اس کفیل کے ہوجائیں گے تو جب تک کفیل کے مکفول لہ کو ادا کرنے کا احتمال ہے اس وقت تک مکفول عنہ کفیل سے رقم واپس نہیں لے

سکتا البتہ اگر مکفول عنہ خود مکفول لہ کو رقم ادا کردے تو اس بات کا احتمال بھی ختم ہوجائے گا لہٰذا اب مکفول عنہ کفیل سے رقم واپس لے لے۔ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان ہزار درہم کے ساتھ کفیل کا حق متعلق ہوگیا۔ [العنایہ]

و ھذا بخلاف ما اذا...... سے شارح رحمہ اللہ اس دوسری صورت کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ جب مکفول عنہ نے کفیل کو رقم دیتے ہوئے کہا کہ "یہ ہزار درہم لے لو اور مکفول لہ کو دے دو" تو اب کفیل مکفول عنہ کا رسول ہے اس لیے کہ مکفول عنہ کفیل سے رقم واپس لے سکتا ہے کہ کفیل کے پاس جو رقم ہے وہ مکفول عنہ کی امانت ہے تو مکفول عنہ جب چاہے اس کو واپس لے سکتا ہے۔ [عنایہ]

و ما ربح فیھا الکفیل فھو لہٗ لا یتصدق بہ۔ اذا عامل الکفیل فی الالف التی ادی الاصیل الیہ، و ربح فیھا، فالربح لہٗ حلالاً طیبا لا یجب تصدقہٗ، لما ذکرنا انہ ملکہٗ۔ و ربح کر کفل بہ و قبضہٗ لہٗ، و ردہٗ الیٰ قاضیہ احب۔ قولہٗ "و ربح کر" مبتدأٌ، "و لہٗ" خبرہٗ، ای ان کانت الکفالۃُ بکر حنطۃٍ، فادّاہ الاصیل الی الکفیل، فباعہٗ و ربح فیہ، فالربح لہٗ، لکن ردہٗ الی قاضیہ۔ و ھو الاصیل۔ احب، لانہ تمکن فیہ خبثٌ بسبب ان للاصیل حق استردادہٖ، علی تقدیر ان یقضیَ الاصیل الدین بنفسہٖ، فیکون حق الاصیل متعلقا بہ، فھٰذا الخبث یعمل فیما یتعین بالتعین کا لکر، بخلاف ما لا یتعین بالتعیین کالدراھم و الدنانیر، کما فی المسئلۃ السابقۃ، و ھذا عند ابی حنیفۃ رحمہ اللّٰہ تعالیٰ، و اما عندھما لا یکون الرد الی قاضیہٖ احب، اذُ لا خبث فیہ اصلا۔

ترجمہ:

اور اس مال میں کفیل نے جو نفع کمایا تو کفیل کا ہوگا اس کو صدقہ نہیں کیا جائے گا یعنی جب کفیل نے اس ہزار میں جو اصیل نے اس کو ادا کیے تھے معاملہ کیا اور اس میں نفع کمایا، تو نفع اس کے لیے حلال ہے اور اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اس لیے کہ ہم نے ذکر کیا کہ وہ اس کی ملک ہے اور اس کُر کا نفع جس کا وہ کفیل بنا اور اس پر قبضہ کیا وہ اس کے لیے حلال ہے اور اس کو اس کے ادا کرنے والے کی طرف واپس کرنا زیادہ پسندیدہ ہے۔ "ربح کُر" مبتداء ہے اور "لہ" اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت گندم کے ایک کر کی ہو پھر اصیل نے وہ کفیل کو ادا کیا پھر کفیل نے اس کو فروخت کیا اور اس میں نفع کمایا تو نفع اس کے لیے حلال ہے، لیکن اس کو اس کے ادا کرنے والے کی طرف لوٹانا زیادہ پسندیدہ ہے اور وہ اصیل ہے، اس لیے کہ اس میں خبث ثابت ہوا اس بات کے سبب سے کہ اصیل کے لیے اس کو واپس لینے کا حق ہے اس تقدیر پر کہ اصیل دین کو خود ادا کردے تو اصیل کا حق اس سے متعلق ہوجائے گا اور یہ خبث ان اشیاء میں عمل کرتا ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جیسے کُر بخلاف ان کے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہوں جیسے دراہم اور دنانیر جیسا کہ گزشتہ مسئلہ میں تھا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور بہرحال صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ادا کرنے والے کو واپس کرنا پسندیدہ نہیں ہے اس لیے کہ اس میں بالکل خبث نہیں ہے۔

تشریح:

و ما ربح فیھا...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ اگر مکفول عنہ نے کفیل کو ہزار درہم دے دیئے کہ یہ ان ہزار کے بدلے ہیں جو تو مکفول لہ کو دے گا اور کفیل نے ان ہزار دراہم کو لے لیا اور ان کے ساتھ تجارت کی اور نفع حاصل کیا تو اب اس کفیل کے لیے نفع حلال ہے اور اس نفع کو صدقہ نہیں کرے گا اس لیے کہ پہلے یہ بات گزر چکی کہ کفیل ان ہزار دراہم کا مالک بن جائے گا مصنف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو مطلق ذکر کیا اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مکفول لہ کو دین خواہ کفیل ادا کرے یا مکفول عنہ ادا کرے دونوں صورتوں میں کفیل نے جو نفع حاصل کیا ہے وہ اس کے لیے حلال ہے۔ [بحرالرائق]

و ربح کر کفل بہ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے گندم کا ایک کر تھا پھر ایک شخص اس کر کا کفیل بن گیا

اور ابھی تک کفیل نے مکفول لہ کو گندم کا کر ادا نہیں کیا تھا کہ مکفول عنہ نے کفیل کو کر دے دیا اور پھر کفیل نے اس کر میں تصرف کیا اور اس سے نفع اٹھایا تو اب یہ نفع مکفول عنہ کو واپس کرنا پسندیدہ ہے یہ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک واپس نہ کرے۔

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل:

لانہ تمکن فیہ..... سے شارح رحمہ اللہ امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل نقل کر رہے ہیں کہ یہ نفع واپس کرنا پسندیدہ اس لیے ہے کہ اس گندم کے کر میں ملک کے ساتھ خبث بھی آ گیا یعنی کفیل اگر چہ اس کر کا مالک ہو گیا لیکن چوں کہ اصیل اب بھی اس کر کو واپس لے سکتا ہے وہ اس طرح کہ اصیل گندم کا ایک کُر کفیل کو دینے سے قبل ہی مکفول لہ کو دے دے تو جب اس بات کا احتمال ہے تو کفیل کی اس کر میں ملک شک والی ہے یعنی اگر اصیل نے کر ادا نہ کیا تو کفیل مالک بن جائے گا اور اگر اصیل نے ادا کر دیا تو پھر کفیل مالک نہ ہوگا تو جب کفیل کی ملکیت شک والی ہے تو یہ ملک قاصر ہے اور جب ملک قاصر ہو تو اس میں شبہہ خبث ہوتا ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ جس طرح خبث کا نفع ناجائز ہے اسی طرح شبہہ خبث کا نفع بھی صحیح نہیں ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس گندم کے کر کے ساتھ اصیل کا حق متعلق ہے، اس وجہ سے شبہہ خبث ہے اور یہ شبہہ خبث ان اشیاء میں اثر کرتا ہے جو متعین ہوں اور جو متعین نہ ہوں تو ان میں اثر نہیں کرتا جیسا کہ پہلے مسئلہ (یعنی جب مکفول عنہ نے ہزار درہم دیئے) میں تھا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نفع مکفول عنہ کو واپس نہ کرے بلکہ اپنے ہی پاس رکھے اس کی وجہ یہ ہے کہ کفیل کے لیے بھی ملکیت ثابت ہو گئی ہے تو جب کفیل کے لیے ملکیت ثابت ہو گئی ہے تو وہ اپنی ملکیت میں نفع اٹھا رہا ہے۔ علامہ شامی رحمہ اللہ نے اسی کو اولی و صحیح کہا ہے۔

کفیل امرہٗ اصیلہٗ بانِ یتعین علیہ ثوباً ففعل، فھو لہٗ۔ ای امرَ الاصیل الکفیل بان یشتریَ علیہ ثوبا بطریق العینۃ، و بیع العینۃ ان یستقرض رجل من تاجر شیئاً، فالا یقرضہٗ حسنا، بل یعطیہِ عیناً و یبیعھا من المستقرض باکثر من القیمۃ، فالعینۃ مشتقّۃٌ من العین، سمی بہ لانہ اعراضٌ عن الدین الی العین، فالاصل امر کفیلہ بان یشتری ثوبا باکثر من القیمۃ لیقضی بہٖ دینہٗ ففعل، فالثوب للکفیل، لان ھٰذہ و کالۃٌ فاسدۃٌ، لعدم تعیین الثوب۔ و الثمن و ما ربح بائعہٗ فعلیہ۔ ای اذا اشتریٰ الثوب بخمسۃ عشر، و ھو یساویٰ عشرۃ، فباعہٗ بالعشرۃ، فالربح الذی حصل للبائع، و ھو الخمسۃ التی صارت خسرانا علی الکفیل فعلیٰ الکفیل، لان الو کالۃ لما لم تصح صار کانہٗ قال: ان اشتریتَ ثوبا بشیٍٔ، ثم بعتہٗ باقلَّ من ذالك، فانا ضامنٌ لذالك الخسران، فھذا الضمان لیس بشیٍٔ۔

ترجمہ:

ایک کفیل کو اس کے اصیل نے حکم دیا کہ وہ اس پر بیع عینہ کے ذریعے کپڑا خریدے پھر کفیل نے یہ کیا تو کپڑا کفیل کا ہوگا یعنی اصیل نے کفیل کو حکم دیا اس طور پر کہ وہ اس پر بیع عینہ کے ذریعے کپڑا خریدے بیع عینہ یہ ہے کہ ایک آدمی کسی تاجر سے کچھ قرض طلب کرے پھر تاجر اس کو قرض حسنہ نہ دے بلکہ اس کو کوئی شئی دے دے اور اس شئی کو قرض طلب کرنے والے کو قیمت سے زیادہ فروخت کر دے تو عینہ عین سے مشتق ہے اس لیے اس کا نام عینہ رکھا گیا کیوں کہ یہ دین سے عین کی طرف اعراض کرنا ہے پس اصیل نے اپنے کفیل کو حکم دیا اس طور پر کہ کفیل قیمت سے زیادہ مہنگا کپڑا خریدے تاکہ اس کے ساتھ اصیل کے دین کو ادا کر دے پھر اس نے یوں کیا تو کپڑا کفیل کا ہوگا اس لیے کہ یہ وکالت کپڑے کے متعین نہ ہونے کی وجہ سے فاسد ہے اور ثمن اور جو اس کے بائع نے نفع اٹھایا تو وہ کفیل پر ہے یعنی جب کپڑا پندرہ درہم کے بدلے خریدا دراں حال کہ وہ دس کے برابر ہے پھر اس کو دس کے بدلے فروخت کر دیا تو وہ نفع جو بائع کو حاصل ہوا ہے اور وہ پانچ ہے جو کفیل پر نقصان ہوا ہے تو وہ کفیل کے ذمے ہے، اس لیے کہ

وکالت جب صحیح نہیں ہے تو یہ یوں ہوگیا گویا اس نے کہا کہ اگر تو نے کپڑا کسی شئی کے بدلے خریدا پھر تو نے اس سے کم فروخت کیا تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں تو یہ ضمان کوئی شئی نہیں ہے۔

تشریح:

کفیل امره اصله ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کررہے ہیں کہ ایک شخص کسی کا کفیل بنا تو پھر مکفول عنہ (اصیل) نے کفیل سے کہا کہ تو میرے لیے بیع عینہ کرے بیع عینہ کی صورت شارح رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی ہے کہ زید نے عمرو سے دس درہم قرض طلب کیا تو عمرو نے زید کو دس درہم قرض نہ دیا بلکہ اس نے زید کو ایک کپڑا جس کی قیمت دس درہم تھی پندرہ کے بدلے دے دیا، پھر اس نے زید سے کہا کہ یہی کپڑا مجھے دس درہم کے بدلے فروخت کردے پھر زید نے عمرو کو دس درہم کے بدلے کپڑا فروخت کردیا عمرو نے زید کو دس درہم دے دیئے اور عمرو کے پانچ درہم زید کے ذمے قرض ہوگئے اب زید کو چوں کہ دس درہم کی ضرورت تھی اور پوری ہوگئی اور عمرو کو اس بیع کے ذریعے پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا۔ اس بیع کا نام عینہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں دین سے عین کی طرف اعراض کیا گیا یعنی زید نے عمرو سے دین مانگا تھا اور اس نے دین کی بجائے عین دی۔

اب کفالت کے مسئلے میں جب اصیل نے کفیل کو حکم دیا کہ تو کپڑا اس کی قیمت سے زیادہ کے بدلے خرید لے یعنی اصیل نے کفیل سے کہا کہ تو کسی تاجر سے کپڑا دس درہم والا پندرہ درہم کے بدلے خرید لے اور پھر اسی تاجر کو دس درہم کے بدلے نقد فروخت کردے اور وہ دس درہم لے کر میرا دین ادا کردے تو پھر کفیل نے اسی طرح کیا تو یہ کپڑا جو کفیل نے خریدا ہے یہ کفیل کا ہی ہوگا اس لیے کہ اصیل نے جو کفیل کو کپڑا خریدنے کا وکیل بنایا ہے یہ وکالت فاسد ہے کیوں کہ اصیل نے مطلقاً کپڑا ذکر کیا اس کی نوع وغیرہ ذکر نہیں کی اور ثمن کا ذکر بھی نہیں کیا تو یہ وکالت فاسد ہوگی اور یہ بیع عینہ جو کفیل نے کی ہے یہ اس کے اپنے لیے ہی ہوگی۔ [بنایہ، کفایہ]

"ما ربح بائعه" ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ جب کفیل نے دس درہم والا کپڑا پندرہ درہم کے بدلے خریدا اور پھر دوبارہ بائع کو دس درہم کے بدلے فروخت کردیا تو بائع کو جو پانچ درہم کا نفع حاصل ہوا ہے کہ دس کا کپڑا اس نے پندرہ کا فروخت کیا تو یہ پانچ درہم کا نفع ہوا تو اب یہ پانچ درہم کفیل کے ذمے ہوں گے اس لیے کہ جب وکالت یعنی اصیل کا کفیل کو وکیل بنانا درست نہیں ہوا تو یہ اس طرح ہوگیا گویا اصیل نے کفیل سے یوں کہا کہ اگر تو نے کپڑا کسی شئی کے بدلے خریدا اور پھر اس کو کم کے بدلے فروخت کردیا تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں تو یہ ضمان کوئی شئی نہیں ہے اس لیے کہ ضمان کسی شئی کے بدلے میں ہوتی ہے اور یہاں کفیل کی اصیل کے ذمے کوئی شئی نہیں ہے کہ اس سے ضمان لے۔ [عنایہ]

و لو كفل بما ذابَ لهٗ، او بما قضىٰ لهٗ عليه۔ و غاب اصيلهٗ، فاقام مدّعيهٖ بينة علىٰ كفيلهٖ انّ لهٗ على اصيلهٖ كذا، ردتْ۔ لانه اذا اقام البينة ان لهٗ علىٰ اصيلهٖ كذا و لم يتعرضْ لقضاءِ القاضى بهٖ، لا يجب على الكفيل، لانه كفل بما قضىٰ القاضىُ بهٖ، و لم يوجد، و هٰذا فى الكفالةِ "بما قضىٰ لهٗ عليه" ظاهرٌ، و كذا "بما ذاب لهٗ" لان معناهُ: "تقرر" و هو بالقضاءِ۔ و انْ اقام بينة انّ لهٗ علىٰ زيدٍ كذا، و هٰذا كفيلهٗ بامرهٖ قضىٰ بهٖ عليهما۔ هٰذا ابتداء مسئلة، لا تعلق لهٗ بما سبق، و هو الكفالة بما ذاب لهٗ و بما قضىٰ لهٗ عليه صورة المسئلة: اقام رجلٌ بينة ان لهٗ على زيدٍ الفا، و هٰذا كفيلهٗ بهٰذا المال بامره، قضىٰ عليهما، ففى هٰذا الصورة قد كفل بهٰذا المال من غير التعرض بقضاء القاضىٰ، بخلاف المسئلة المتقدمة، فاذا قضىٰ عليهما يكون للكفيل حق الرجوع على الاصيل۔ و هٰذا عندنا، و عند زفر رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يرجع عليه، لانه لما انكر كان زعمهٗ ان هٰذا الحق غير ثابت، بل المدعى ظلمهٗ، فلا يكون لهٗ ان يظلم غيرهٗ، قلنا: الشرع كذبهٗ، فارتفع انكارهٗ۔ و فى الكفالة بلا امر قضىٰ علىٰ الكفيل فقط۔ اى اقام البينة علىٰ انهٗ كفيلهٗ بلا امرهٖ، يقضىُ القاضى بالمال على الكفيل فقط۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص اس مال کا کفیل ہوا جو اصیل کے لیے واجب ہو یا قاضی اصیل کے لیے فلاں پر فیصلہ کرے اور اس کا اصیل غائب ہو گیا پھر اس کے مدعی نے اس کے کفیل پر اس بات پر گواہی قائم کی کہ مدعی کے اس کے اصیل پر اتنے درہم ہیں تو یہ گواہی رد کر دی جائے گی، اس لیے کہ جب مدعی نے گواہی قائم کی کہ اس کے کفیل کے اصیل پر اتنے درہم ہیں اور وہ اس بارے میں قاضی کے فیصلے کے درپے نہ ہوا تو کفیل پر مال واجب نہ ہوگا اس لیے کہ وہ اس مال کا کفیل بنا ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے اور وہ پایا نہیں گیا اور یہ بات ''بما قضی له علیه'' کی کفالت میں ظاہر ہے اور اسی طرح ''بماذاب له'' میں اس لیے کہ ''ذاب'' کا معنی ''تقرر'' (یعنی ثابت ہونا) ہے اور وہ قضاء سے ہوگا اور اگر اس نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ اس کے زید پر اتنے درہم ہیں اور یہ اس کا کفیل اس کے حکم سے ہے تو قاضی ان دونوں پر فیصلہ کر دے گا یہ نیا مسئلہ ہے اس کا ماسبق سے کوئی تعلق نہیں ہے اور وہ ''بما ذاب له'' اور ''بما قضی له علیه'' کی کفالت ہے صورتِ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ اس کے زید پر ہزار درہم ہیں اور یہ زید کا اس مال کے بارے میں اس کے حکم سے کفیل ہے تو قاضی ان دونوں پر فیصلہ کر دے گا پس اس صورت میں وہ اس مال کا قاضی کے فیصلہ کے بغیر کفیل بنا ہے۔ بخلاف گزشتہ مسئلے کے سو جب قاضی نے ان دونوں پر فیصلہ کر دیا ہے تو کفیل کے لیے اصیل پر رجوع کا حق ہے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل اس پر رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ جب اس نے انکار کر دیا تو اس کے گمان میں یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی پر ظلم کرے ہم نے کہا کہ شرع نے اس کو جھٹلا دیا۔ لہٰذا اس کا انکار مرتفع ہو گیا اور حکم کے بغیر کفالت میں قاضی فقط کفیل پر فیصلہ کرے گا یعنی گواہی قائم کی اس بات پر کہ یہ فلاں کا کفیل اس کے حکم کے بغیر ہے تو قاضی مال کا فیصلہ فقط کفیل پر کرے گا۔

تشریح:

و لو کفل بما ذاب...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کا کفیل اس طرح بنا کہ اس نے مکفول لہ سے کہا کہ اس شخص کے ذمے جو ثابت ہوگا یا جس شئی کا اس کے خلاف فیصلہ کیا جائے گا اس کا میں کفیل ہوں اس کفالت کے بعد مکفول عنہ (اصیل) غائب ہو گیا پھر مکفول لہ نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ میں نے مکفول عنہ سے ہزار روپے لینے ہیں تو اب اس مکفول لہ کی گواہی کو قاضی قبول نہیں کرے گا یہاں تک مکفول عنہ حاضر ہو جائے پھر قبول کرلے گا اس لیے کہ کفیل نے اپنے ذمے اس مال کی کفالت کو لازم کیا ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے تو جب اصیل موجود نہیں ہے تو قاضی اس گواہی کو قبول نہیں کرے گا اس لیے کہ یہ گواہی اصیل کے خلاف ہے اور وہ غائب ہے اور غائب پر قاضی گواہی قبول نہیں کرتا تو جب قاضی نے گواہی قبول نہیں کی تو مکفول عنہ کے ذمے مال کا قاضی فیصلہ نہیں کر سکتا جب مکفول عنہ کے ذمے مال کا فیصلہ نہیں کیا تو کفیل کو مال بھی لازم نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل نے اس مال کی کفالت کی ہے جس کا قاضی فیصلہ کرے گا اور اس مال کا قاضی نے فیصلہ نہیں کیا تو مال لازم نہ ہوگا یہ بات اس لفظ میں ظاہر ہے کہ جب کفیل نے ''بما قضی له علیه'' کہا اس لیے کہ اس میں صراحۃً لفظ قضاء موجود ہے اور یہی بات ''بما ذاب له'' میں بھی ہے اس لیے کہ لفظ ''ذاب'' کے معنی ''تقرر'' ہے اور وہ قاضی کے فیصلہ سے ہی ہوگا۔ [بنایہ]

و ان اقامه بینة ان له...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ ایک نیا مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا ماقبل والے مسئلے (یعنی جس میں کفالت ''بما قضی له علیه'' یا ''بما ذاب له'' سے ہوئی تھی) سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس مسئلے کی صورت امام محمد رحمہ اللہ نے جامع صغیر میں یوں بنائی ہے ایک شخص دوسرے کے ذمے رقم کا کفیل اس کے حکم سے بنا پھر مکفول عنہ غائب ہو گا پھر طالب (مکفول لہ) کفیل کو قاضی کے پاس لے گیا اور اس بات پر گواہی پیش کی کہ میں نے مکفول عنہ سے ہزار روپے لینے ہیں اور اس بات پر بھی گواہی پیش کی کہ یہ شخص مکفول عنہ کا کفیل اس کے حکم سے بنا ہے تو

اب قاضی کفیل اور مکفول عنہ دونوں پر مال کا فیصلہ کر دے گا۔ [فتح]

فرق:

فـفـی هذه الصورة ...... یہاں سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے میں اور ماقبل والے مسئلے میں فرق بتا رہے ہیں کہ اس مسئلے میں مطلق مال کا کفیل بنا گیا ہے یعنی کفیل نے یہ نہیں کہا کہ اس مال کا کفیل ہوں جس کا قاضی فیصلہ کرے یا جو ثابت ہو جیسا کہ پہلی صورت میں کہا تھا بلکہ کفیل نے کہا کہ میں اس مطلق مال کا کفیل ہوں تو جب اس مسئلے میں مطلق مال کا کفیل ہے تو مکفول لہ کی گواہی قبول کی جائے گی جب کہ پہلے مسئلے میں گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ کفیل وہاں اس مال کا کفیل بنا تھا جس کا مکفول عنہ پر فیصلہ کیا گیا ہو تو جب مکفول عنہ غائب ہے تو اس پر مال کا فیصلہ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا گواہی بھی قبول نہ ہوگی اور کفیل کو مال بھی لازم نہ ہوگا۔

فـاذا قـضـی علیهما ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب کفیل مکفول عنہ کے حکم سے کفیل بنا اور پھر مکفول لہ نے گواہی کے ذریعے ہزار روپے ثابت کر دیئے تو اب قاضی دونوں کے ذمے مال کا فیصلہ کر دے گا جب قاضی نے دونوں کے ذمے مال کا فیصلہ کیا اور پھر کفیل نے مکفول لہ کو ہزار روپے دے دیئے تو اب مکفول عنہ سے اس ہزار کا رجوع کرے گا اور یہ بات ہمارے نزدیک ہے یہاں احناف سے مراد صرف امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ [فتح] اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کفیل نے جب مکفول لہ کو ہزار روپے دے دیئے تو پھر مفکول عنہ سے ان کا رجوع نہیں کرے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مکفول لہ نے ہزار روپے پر گواہی قائم کی تو کفیل نے اس کا انکار کیا اور کفیل کے گمان میں اصیل پر یہ رقم نہیں ہے بلکہ مدعی (مکفول لہ) نے کفیل پر ظلم کیا ہے تو جب کفیل کے گمان کے مطابق مجھ پر ظلم ہوا ہے تو مظلوم کے لیے یہ بات صحیح نہیں ہے کہ وہ کسی اور پر ظلم کرے تو ہم نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب مکفول لہ نے ہزار پر گواہی قائم کی تو چوں کہ گواہی شرع میں حجت ہے لہٰذا گواہی نے اس کفیل کے گمان کو باطل کر دیا تو اب کفیل جو یہ سمجھ رہا تھا کہ مال اصیل کے ذمے نہیں ہے تو شرع نے اس کے انکار کو جھٹلایا۔ لہٰذا کفیل مظلوم نہیں ہے تو جب یہ مظلوم نہیں ہے تو یہ بھی مکفول عنہ سے اس مال کا رجوع کرے گا۔ "و فی الکفالة بلا امر ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر کفیل مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفیل بنا ہے تو اس وقت قاضی کا فیصلہ صرف کفیل پر ہی ہوگا اس لیے جو کفالت حکم کے ساتھ ہو وہ ابتداء احسان ہوتی ہے اور انتہاء معاوضہ ہوتی ہے اور جو کفالت بغیر حکم ہو وہ ابتدا اور انتہاء دونوں میں احسان شمار ہوتی ہے تو جب کفالت بغیر حکم کے احسان ہے تو یہ کفیل پر ہی فیصلہ ہوگا اور کفیل ہی اس کی رقم ادا کرے گا اور اس کا اصیل سے رجوع نہیں کرے گا۔ [هدایہ]

و لـو ضـمـن الـدرك بطل دعواه بعدهٗ۔ لانه ترغیب للمشتری فی الشراء، فیکون بمنزلة الاقرار بملك البائع، فلا یصح دعویٰ ملکیته۔ و لـو شهد و ختم لا۔ و انما قال: "و ختم" لان المعهودَ فی الزمان السابق کان الختم فی الشهادات صیانة عن التغییر و التبدیل۔ قالوا: انُ کتبَ فی الصك "باع ملکهٗ" او "بیعاً باتا نافذا" و هو کتب "شهد بذالك" بطلتُ۔ ای بطلتُ دعواهُ بعد هذه الشهـادة، لان الشهـادة تکون اقرار بان البائع قد باع ملکهٗ، او باع بیعا باتا نافذا، فاذا ادعیٰ الملك لنفسه یکون مناقضا۔ و لو کتب شهادتهٗ علی اقرار العاقدین لا۔ ای لا یبطل دعواه بعد هذا الکتابة لعدم التناقض۔

ترجمہ:

اور اگر درک کا ضامن ہوا تو اس کا دعویٰ ضمان درک کے بعد باطل ہے اس لیے کہ ضمان درک مشتری کو خریدنے میں ترغیب دینا ہے پس یہ بائع کی ملکیت کا اقرار کرنے کے مرتبے پر ہے۔ لہٰذا اس کی ملکیت کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور اگر اس نے گواہی دی اور مہر لگائی تو دعویٰ باطل نہ ہوگا اور

سوائے اس کے نہیں کہ "و ختم" کہا اس لیے کہ گزشتہ زمانے میں معہود گواہیوں میں مہر لگانا تھا، تغییر اور تبدیل سے بچانے کے لیے فقہاء نے کہا کہ اگر گواہ نے رسید میں لکھا کہ "باع ملکه" یا "باتا نافذا" اور اس نے "شهد بذلك" لکھا تو اس کا دعویٰ باطل ہو جائے گا یعنی اس گواہی کے بعد اس کا دعویٰ باطل ہو جائے گا اس لیے گواہی اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملک فروخت کردی ہے یا ایسی بیع کی ہے جو مکمل ہے نافذ ہے تو جب اس نے اپنی ذات کے لیے ملک کا دعویٰ کیا تو یہ مناقض ہوگا اور اگر اس نے اپنی گواہی عاقدین کے اقرار پر لکھی تو دعوی باطل نہ ہوگا یعنی اس کتابت کے بعد دعوی باطل نہ ہوگا تناقض نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:

و لو ضمن الدرك ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدنے کا ارادہ کیا اور اس کو کسی دوسرے شخص نے کہا کہ تم یہ گھر لے لو اور اگر اس کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں تو یہ ضمان درک ہے لہٰذا اگر یہ شخص جو ضامن ہوا ہے بیع کے بعد اسی نے اس گھر پر مستحق ہونے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ میرا گھر ہے تو اس کا دعویٰ باطل ہوگا اس لیے کہ جب یہ ضامن ہوا تو اس نے مشتری کو خریدنے کی ترغیب دی تو گویا اس وقت نے اس ضامن نے اس بات کا اقرار کیا تھا کہ یہ گھر بائع کا ہے تم اس کو بے فکر ہو کر خرید لو تو جب اس طرح ہے تو اب اس ضامن کا خود دعوی کرنا کیسے صحیح ہوگا۔

و لو شهد و ختم ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک شخص نے گھر کی بیع پر گواہی دی اور گواہی دینے کے بعد اس پر اپنی مہر بھی لگادی پھر اگر یہ شخص بعد میں اسی گھر کا اپنے لیے دعوی کرے تو اس کا دعوی صحیح ہوگا اور اس کو سنا جائے گا کیوں کہ جب اس نے گھر کی بیع پر گواہی دی کہ فلاں نے بیع کی یا بیع جاری ہوئی تو اس نے اس بات کا اقرار نہیں کیا کہ یہ بائع کی ہی ملک ہے بلکہ مطلق گواہی دی ہے۔ لہٰذا اس کا دعویٰ مقبول ہوگا۔

وانما قال و ختم سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ گواہی کے بعد مہر لگانا یہ پہلے زمانے میں تھا تا کہ گواہی کو تبدیلی سے محفوظ کیا جائے۔ بہر حال ہمارے زمانے میں مہر کی قید نہیں ہے بلکہ خواہ مہر ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں گواہ کا دعوی صحیح ہے۔ [فتح، عنایہ]

و قالو ان كتب في السمك ...... سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا مسئلہ صرف اس صورت میں ہے جب گواہ نے صرف بیع کی گواہی دی لہٰذا اگر گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ فلاں نے اپنی ملک کو فروخت کیا یا فلاں نے بیع تام کی تو اب اگر یہ گواہ اس کے بعد گھر کا دعوی کرے گا تو یہ دعوی باطل ہوگا اس لیے کہ جب گواہ نے یہ کہا کہ فلاں نے اپنی ملک کو فروخت کیا تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ وہ گھر بائع کی ملکیت ہے پھر جب گواہ اس گھر پر دعوی کرے گا تو یہ اس کی گواہی کے مخالف ہوگا لہٰذا یہ دعوی باطل ہوگا۔

و لو كتب شهادته ...... سے یہ بات بتائی کہ اگر گواہ نے کہا کہ میں عاقدین کے اقرار پر گواہی دیتا ہوں تو اب اگر بعد میں اس نے گھر کا دعویٰ کیا تو یہ صحیح ہوگا باطل نہ ہوگا اس لیے کہ تناقض نہیں ہے۔

......☆☆☆☆☆......

فصل فی الضمان

و لو ضمن العهدة۔ ای اشتری رجلٌ ثوباً، فضمن احدٌ بالعهدة، فا لضمان باطلٌ، لان العهدة قد جاء تْ لمعان: للصك القديم، و للعقد و حقوقهِ، و لدرك، فلا يثبت احد المعانی بالشك۔ او الاخلاص۔ ای اذا ضمن الاخلاص فلا يصح عند ابی حنيفة رحمه الله تعالیٰ، و هو ان يشترط ان المبيع ان استحق يخلصهُ، و يسلم اليه بایِّ طريق كان، و هذا باطلٌ، اذ لا قدرة لهٗ علی هذا، و عندهما يصح، و هو محمولٌ علی ضمان الدرك۔ او المضارب الثمن لرب المال۔ ای با ع المضارب و ضمن الثمن لرب المال۔ او الوكيل بالبيع لموَكله۔ ای با ع الوكيل و ضمن للموكل الثمن، و انما لا يجوز، لان الثمن امانة عند المضارب و الوكيل، فالضمان تغيير حكم الشرع، و لان حق المطالبة للمضارب و الوكيل، فيصيران ضامنين لنفسهما۔

ترجمہ:

اور اگر ایک شخص عہدہ کا ضامن ہوا یعنی ایک شخص نے کپڑا خریدا پھر ایک شخص عہدہ کا ضامن ہوا تو ضمان باطل ہے اس لیے کہ لفظ عہدہ کئی معانی کے لیے آتا ہے پرانی رسید کے لیے اور عقد کے لیے اور اس کے حقوق کے لیے اور درک کے لیے۔ لہٰذا ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوں گے یا خلاص کا ضامن ہوا یعنی جب خلاص کا ضامن ہوا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور وہ یہ ہے کہ اس بات کی شرط لگائے کہ اگر مبیع کا کوئی مستحق نکلا تو اس کو چھڑا کر دے گا اور اس کے حوالے کرے گا جس طریقے سے ہو سکے اور یہ باطل ہے کیوں کہ اس کو اس پر قدرت نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے اور وہ ضمان درک پر محمول ہے یا مضارب رب المال کے لیے ثمن کا ضامن ہوا یعنی مضارب نے بیع کی اور رب المال کے لیے ثمن کا ضامن ہوا یا وکیل بالبیع اپنے موکل کے لیے (ثمن کا ضامن ہوا) یعنی وکیل نے بیع کی اور موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہو گیا اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ ناجائز ہے اس لیے کہ ثمن مضارب اور وکیل کے پاس امانت ہے۔ لہٰذا ضمان حکم شرعی کو بدلتا ہے اور کیوں کہ مطالبے کا حق مضارب اور وکیل کو ہے سو وہ دونوں اپنی ذات کے لیے ضامن ہو رہے ہیں۔

تشریح:

"و لو ضمن العهدة سے......وهو محمول علی ضمان الدرك" تک مصنف رحمہ اللہ نے تین مسائل ذکر کیے ہیں۔

(۱) ضمان عہدۃ۔ (۲) ضمان درک۔ (۳) ضمان خلاص

ضمان عہدہ:

اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے کپڑا خریدا اور ایک دوسرا شخص عہدہ کا ضامن ہو گیا تو اب یہ ضمانت باطل ہے اس لیے کہ یہ لفظ مشترک ہے کیوں کہ اس کے معنی بہت سے ہیں اس کے ایک معنی "صک قدیم" ہے "صک قدیم بائع کے پاس ہوتی ہے اور بائع کی ملک ہوتی ہے اور ایک معنی "عقد" ہے اور ایک معنی "عقد کے حقوق" ہے اور ایک معنی "ضمان درک" ہے تو جب یہ لفظ مشترک ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ لفظ مشترک کا ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہٰذا اس عہدہ کے معنی متعین نہیں ہیں تو جب معنی متعین نہیں ہے تو اس کے ساتھ کفیل بننا بھی صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

ضمان درک:

ضمان درک کا ذکر شارح رحمہ اللہ نے یہاں نہیں کیا اس لیے کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ضمان درک یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا تو دوسرے آدمی نے اس سے کہا کہ اگر اس کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں اور ضمان درک جائز ہے۔ [عنایہ]

ضمان خلاص:

ضمان خلاص امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا اور دوسرے شخص نے کہا اگر اس گھر کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس سے گھر خالی کرواں گا اور تیرے حوالے کروں گا خواہ کسی بھی طریقے سے ہو۔ یہ ناجائز اس لیے ہے کہ کفیل نے اپنے ذمے ایسی شئی کو لازم کیا ہے جس کو پورا کرنے پر وہ قادر نہیں ہے۔ اس لیے کہ کئی مرتبہ مستحق اس کا ساتھ نہ دے گا تو یہ قادر نہ ہوگا تو جب یہ اس بات کو پورا کرنے پر قادر نہیں ہے تو اس شئی کا کفیل بنا جس پر انسان قادر نہ ہو یہ باطل ہے اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا ہے کہ ضمان خلاص جائز ہے، انہوں نے ضمان خلاص کو ضمان درک کے مرتبے پر اتارا ہے یوں کہ ضامن درک میں انسان اگر قادر ہو تو حوالے کرے گا ورنہ اس پر لازم نہیں ہے تو پھر وہ کفیل ثمن دے گا اور ضمان درک صحیح ہے تو ضمان خلاص بھی صحیح ہے۔ [عنایہ]

لہٰذا ضمان عہدہ بالاتفاق ناجائز ہے اور ضمان درک بالاتفاق جائز ہے اور ضمان خلاص میں اختلاف ہے۔ [فتح]

او المضارب الثمن لرب ......اس عبارت سے مصنف رحمہ اللہ یہ دو مسئلے بتا رہے ہیں۔ (۱) ایک شخص کو کسی نے اپنا مضارب بنایا تو اس مضارب نے بیع کی اور ثمن مشتری سے نہیں لیا اور رب المال سے کہا کہ میں اس ثمن کا ضامن ہوں۔

(۲) ایک شخص نے کسی کو ایک شئی فروخت کرنے کا وکیل بنایا اس وکیل نے شئی کو فروخت کیا اور اس کا ثمن نہیں لیا اور موکل سے کہا کہ میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں تو اب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں، ان کی باطل ہونے کی شارح رحمہ اللہ دو دلیلیں دی ہیں۔

دلیل نمبرا:

لان الثمن امانة...... سے پہلی دلیل دی کہ مال وکیل اور مضارب کے قبضے میں امانت ہوتا ہے لہٰذا یہ دونوں امین ہیں اور اگر یہ مال بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اس کے ضامن نہ ہوں گے، لیکن اگر ان کا ضامن بنا صحیح ہو تو یہ دونوں ضامن بن جائیں گے اور ہلاک ہونے کی صورت میں ان پر ضمان آئے گا حالاں کہ ہم نے ان کو امین فرض کیا ہوا ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ ضمان حکم شرعی کو بدل دیتا ہے کہ جن ضمان نہیں تھا ان پر ضمان لازم ہو گیا۔ [عنایہ]

دلیل نمبر۲:

و لان حق المطالبة...... سے شارح رحمہ اللہ دوسری دلیل دے رہے ہیں کہ کفالت اپنے ذمے مطالبہ کو لازم کرتا ہے یعنی جو شخص کفیل بنا ہے اب اس سے بھی مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مضارب اور وکیل چوں کہ عاقد ہیں اس لیے ان دونوں کے لیے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا تھا یعنی یہ دونوں مطالبہ کرنے والے تھے، تو اب اگر ضمان صحیح ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ایک شخص اپنی ہی ذات سے مطالبہ کر رہا ہے اور یہ باطل ہے کیوں کہ کفالت سے قبل یہ مطالبہ کرنے والے تھے اور کفالت کے بعد ان سے مطالبہ کیا جائے گا تو یہ مطالبہ کرنے والے اور مطالبہ کیے جانے والے ہوئے اور یہ باطل ہے۔ [عنایہ]

او احد البائعين حصه صاحبه من ثمن عبد باعاه بصفقة، بطل، و بصفقتين صح۔ اى باعا عبداً صفقة واحدة، و ضمن احدهما لصاحبه حصه من الثمن، لا يصح، لانهٗ لو صح الضمان مع الشركة يصير ضامنا لنفسه، و لو صح فى نصيب صاحبه

یؤدیٰ الی قسمة الدین قبل قبضہٖ، وذا لا یجوز، بخلاف ما لو باعاہُ بصفقتین، فانہٗ یصح الضمان، لانہ لا شرکة۔ کضمان الخراج والنوائب و القسمة۔ ای صح ضمان ھذہ الاشیاء، اما الخراج فقد مر، و اما النوائب فھی اما بحق، ککری النھر، و اجر الحارس، و ما یوظف لتجھیز الجیش و غیر ذالك، و اما بغیر حق، کالجبایات فی زماننا، و الکفالة بالاولیٰ صحیحة اتفاقا، و فی الثانیة خلافٌ، و الفتویٰ علی الصحة، فانھا صارت کالدیون الصحیحة، حتی لو اُخذتْ من الاکار فلہٗ الرجوع علی مالك الارض، و اما القسمة فقد قیل: ھی النوائب بعینھا، او الحصة منھا، و قیل: ھی النائبة الموظفة الراتبةُ و النوائب ھی غیر الموظفة، و ایا مّا کان، فالکفالةُ بھا صحیحة۔

ترجمہ:

یا دو بائعوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے اس غلام کے ثمن سے حصے کا ضامن ہوا جس کو ان دونوں نے ایک سودے میں فروخت کیا تو یہ باطل ہے اور دو سودوں کے ساتھ صحیح ہے یعنی ان دونوں نے غلام کو ایک سودے میں فروخت کیا اور ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے لیے ثمن کے حصے کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اگر شرکت کے ساتھ ضمان صحیح ہو تو یہ اپنی ذات کے لیے ضامن ہو گا اور اگر اس کے ساتھی کے حصے میں صحیح ہو تو یہ دین کی تقسیم کی طرف لے جائے گا اس پر قبضے سے قبل اور یہ ناجائز ہے بخلاف اس صورت میں اگر ان دونوں نے اس کو دو سودوں میں فروخت کیا، پھر یہ ضمان صحیح ہے اس لیے کہ شرکت نہیں ہے جیسے خراج، نوائب اور قسمت کی ضمان یعنی ان اشیاء کی ضمان صحیح ہے، بہر حال خراج تو گزر گیا بہر حال نوائب تو وہ یا تو حق کے بدلے ہوں گے جیسے نہر کو کھودنا اور چوکیدار کی اجرت اور لشکر کی تیاری کے لیے مال دیا جاتا ہے اور اس کے علاوہ اور یا بغیر حق کے ہوں گے جیسے ہمارے زمانے میں ٹیکس اور پہلی اشیاء کی کفالت بالاتفاق صحیح ہے اور دوسری میں اختلاف ہے اور فتویٰ صحیح ہونے پر ہے کیوں کہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہیں۔ لہٰذا اگر کسان سے لیے جائیں تو اس کے لیے زمین کے مالک پر رجوع کرنے کا حق ہے اور بہر حال قسمت تو کہا گیا ہے کہ وہ بعینہا نوائب ہیں اور نوائب کا حصہ ہیں اور کہا گیا ہے کہ قسمت ایسی نائبہ ہے جو مقرر و مرتب ہوتی ہے اور نوائب غیر مقرر ہوتے ہیں اور جو کچھ ہو پس ان کی کفالت صحیح ہے۔

تشریح:

او احد البائعین ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک غلام دو شخصوں کا مشترکہ تھا پھر ان دونوں نے اس کو ہزار روپے کا فروخت کر دیا اور ہزار بھی مشتری نے نہیں دیئے تو ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اس صحیح نہ ہونے کی شارح رحمہ اللہ نے دو دلیلیں ذکر کیں ہیں۔ "لانہ لو صح الضمان" ...... سے پہلی دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ یہ دونوں ثمن میں مشترک ہیں یعنی آدھا ثمن ایک کا ہے اور آدھا دوسرے کا ہے تو اب اگر ان میں سے ایک نے دوسرے سے کہا کہ میں آدھے ثمن کا ضامن ہوں تو اب یہ شخص اپنے آپ کے لیے ضامن ہو گیا اس لیے کہ ثمن کا ہر جز ان دونوں کے درمیان مشترک ہے اس وجہ سے جو ثمن اس ضامن نے دوسرے کو دیا ہے اس کو پھر ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا تو جب یہ ضامن اس ادا کیے ہوئے ثمن میں دوبارہ واپس لے گا تو اس نے جو رقم ادا کی تھی اس میں ادا کا حکم باطل ہو گیا تو اس کا اس ادا کی ہوئی رقم سے واپس لینا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ ضامن اپنے آپ کے لیے بھی ہے اسی لیے تو ثمن کا رجوع کر رہا ہے اور یہ بات گزر چکی کہ اپنے آپ کے لیے ضامن بننا باطل ہے۔ لہٰذا اگر ثمن کو مشترک رکھا تو اس میں یہ خرابی آئے گی اس وجہ سے یہ ضمان باطل ہے۔ [فتح]

و لو صح فی نصیب ...... سے شارح رحمہ اللہ صحیح نہ ہونے کی دوسری دلیل ذکر کر رہے ہیں کہ ثمن اگر دونوں کے درمیان مشترک ہے پھر تو ضمان باطل ہے جیسا کہ گزر چکا ہے اور اگر یہ مشتری ثمن سے جو خرابی لازم آ رہی ہے اس سے بچنے کے لیے ثمن کو تقسیم کر لیں اور ایک شخص دوسرے

کے معین حصے کا ضامن ہوجائے تو بھی صحیح نہیں ہے اس لیے تقسیم ایک حسی فعل ہے اور یہ تقسیم ایسی شئی کا جو خارج میں موجود ہو تقاضہ کرتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ دین (قرض) یہ ایک تصوری شئی ہے اور تصوری شئی کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا جب تک دین پر قبضہ نہیں ہوگا اس وقت دین تقسیم نہیں کیا جاسکتا تو جب اس طرح ہے تو دین کو قبضے سے قبل تقسیم کر کے اس کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

بخلاف مالو باعاه...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ایک غلام دو شخصوں کا ہو اور ان دونوں نے اس غلام کو دو سو میں فروخت کیا یعنی پہلے عقد میں آدھا غلام فروخت کیا اور مشتری نے ثمن نہ دیا اور ایک ساتھی دوسرے کے لیے ثمن کا ضامن ہو گیا پھر دوبارہ عقد کیا گیا اور بقیہ غلام بھی فروخت کر دیا اور مشتری نے ثمن نہیں دیا اور ایک ساتھی دوسرے کے لیے ضامن ہوگیا تو یہ صورت صحیح ہے اس لیے کہ ثمن میں دونوں شریک نہیں ہیں بلکہ جب عقد ہوا تو اس کا ثمن ایک ساتھی کا ہے اور جب دوسرا عقد ہوا تو وہ ثمن دوسرے ساتھی کا ہے تو ہر ایک ایسے ثمن کا ضامن ہو رہا ہے جس میں وہ شریک نہیں ہے۔

کضمان الخراج و النوائب...... سے یہاں مصنف رحمہ اللہ ایک نیا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں جس کی تشبیہ ماقبل کے "ساتھ صرف صحیح ہونے میں ہے اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ چار اشیاء کی ضمانت کے بارے میں بتائیں گے۔

(۱) ضمان خراج۔ (۲) ضمان نوائب۔ (۳) ٹیکس و جبایات۔ (۴) ضمان قسمت۔

ضمان خراج:

اس سے مراد خراج کا ضامن بننا کہ ایک شخص کے ذمے خراج ہے تو دوسرا شخص اس خراج کا ضامن بن جائے تو یہ صحیح ہے۔

اب یہ بات جاننی چاہیے کہ خراج کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خراج موظف۔ (۲) خراج مقاسمہ۔ خراج موظف یہ ہے کہ قاضی نے کسان پر ایک معین رقم سالانہ کے اعتبار سے مقرر کر دی ہو خواہ فصل ہو یا نہ ہو جیسے یہ کہا کہ ہر سال دس ہزار روپے دینے ہیں اس کو خراج موظف کہتے ہیں اور خراج مقاسمہ یہ ہے کہ قاضی فصل ہونے پر خراج لے یعنی جتنی فصل ہو اس کے اعتبار سے خراج لے اور معین نہ کرے اور فصل نہ ہونے کی صورت میں خراج بھی نہ ہوگا یہ خراج مقاسمہ ہے تو متن میں جو یہ مذکور ہے کہ خراج کا ضامن بننا صحیح ہے، اس سے مراد خراج موظف ہے۔ لہٰذا خراج مقاسمہ کا ضامن بننا صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

ضمان نوائب:

اما النوائب ...... سے شارح رحمہ اللہ نوائب کی ضمان کا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں نوائب سے مراد کبھی وہ رقم ہوتی ہے جو کسی حق کے بدلے ہو اور کبھی نوائب سے مراد وہ رقم ہوتی ہے جو بغیر حق کے ہو پہلی صورت یعنی وہ نوائب جو حق کے بدلے ہوں جیسے نہر کھودنے کے لیے قاضی نے کسانوں پر رقم متعین کر دی یا پھر کسی محلہ میں کوئی پہرادار ہے اور اس کی تنخواہ سارے محلے والوں پر تقسیم کر دی یا پھر قاضی نے کافروں سے جہاد کرنے کے لیے لشکر کو تیار کرنے کی غرض سے عوام پر رقم متعین کر دی تو قاضی نے ان ساری صورتوں میں لوگوں کے ذمے رقم متعین کر دی ہے کیوں بیت المال میں رقم نہ تھی تو جب قاضی نے اس کو لوگوں پر رقم کو مقرر کر دیا ہے تو اب ہر ایک کے ذمے اس کو ادا کرنا ضروری ہے تو اب اگر ایک شخص دوسرے کا ضامن بنے تو یہ درست ہے۔

ٹیکس و جبایات:

اما بغیر حق...... سے شارح رحمہ اللہ نوائب کی دوسری قسم ذکر کر رہے ہیں کہ وہ نوائب جن کو قاضی ناحق عوام پر لازم کر دیں جیسے جبایات اس سے مراد وہ رقم جو قاضی ظلماً عوام سے لے، علامہ شامی نے بھی یہ فرمایا ہے کہ ہمارے زمانے میں جو حکومت مختلف پیشہ وروں پر جو ٹیکس مقرر کرتی ہے

کہ جن کو ہر ماہ یا سالانہ کے اعتبار سے وصول کرتی ہے ان کا لینا ناجائز ہے کیوں حکومت کے خزانے بھرے ہوئے ہیں ان کو لوگوں کے اموال کی ضرورت نہیں ہے تو ایسے ٹیکس کی کفالت (ضمانت) میں اختلاف ہے صدر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ یہ فرمایا ہے کہ ان کی کفالت ناجائز ہے اور فخر الاسلام بزدوی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ان کی کفالت جائز ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ ٹیکس وغیرہ کی کفالت جائز ہے کیوں کہ یہ ٹیکس دین صحیح کی طرح ہے تو جب دین صحیح کی کفالت جائز ہے تو اس کی بھی جائز ہے۔

لہٰذا اگر کوئی ٹیکس کا کفیل بنے گا تو یہ صحیح ہے پھر اگر ٹیکس کا کفیل مکفول عنہ کے حکم سے بنا تو پھر اس رقم کا مکفول عنہ سے رجوع بھی کرے گا

ضمان قسمت:

و اما القسمة ...... سے شارح رحمہ اللہ قسمت کی ضمان کا ذکر کر رہے ہیں۔ امام ابوبکر بن سعید رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ یہ لفظ جو مذکور ہے یہ غلط ہے اس لیے کہ یہ مصدر ہے اور مصدر فعل ہے اور اس فعل کا ضامن نہیں بنا جا سکتا، لیکن پھر لفظ قسمت کے معنی میں اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ ''قسمة'' یہاں ''نصیب'' (حصہ) کے معنی میں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ''و نصیبهم ان الماء قسمة بینهم۔''

فقیہ ابی جعفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسمت کا مطلب یہ ہے کہ دو شخص کسی شی میں شریک ہوں اور ان میں ایک تقسیم چاہتا ہے اور دوسرا نہیں چاہتا تو پھر ایک شخص اس کا جو تقسیم نہیں چاہتا کا کفیل بنا اور اس نے کہا کہ تقسیم کا میں ضامن ہوں یعنی اگر اس نے تقسیم نہ کی تو پھر میں کروں گا۔

بعض نے کہا کہ قسمت بعینہ نوائب ہیں تو پھر متن نے جو قسمت کو نوائب کا معطوف بنایا ہے یہ عطف تفسیری ہوگا یا قسمت نوائب کا ایک حصہ ہے یعنی جب قاضی نے نہر کی کھدائی پر آنے والی رقم کسانوں پر مقرر کر دی پھر کسی ایک کو تھوڑا سا نقصان ہوا تو پھر ایک شخص اس نقصان کا ضامن ہو گیا تو یہ صحیح ہے، لیکن پھر اس تفسیر پر متن میں لفظ ''قسمة'' ہونا چاہیے۔

بعض نے کہا کہ نوائب دو قسم کے ہیں ایک وہ جو قاضی کبھی کبھی مقرر کرے اور ایک وہ جو ہر ماہ میں مقرر ہوں تو لہٰذا قسمت سے مراد وہ نوائب ہیں جو مقرر ہیں اور نوائب سے مراد وہ ہیں جو مقرر نہ ہوں۔ [عنایہ]

و ان قال ضمنتهٗ الی شهر صدق هو مع حلفهٖ و ان ادعیٰ الطالب انهٗ حالٌ۔ ای قال الکفیل: کفلت بهٰذا المال، لکن المطالبة بعد شهر، و قال الطالب: لا بل علی صفة الحلول، فالقول قول الکفیل مع الحلف۔ و هذا بخلاف ما اذا اقر بدین مؤجل، و قال المقر لهٗ: لا بل هو حال، فالقول للمقر له، و الفرق انهٗ اذا اقر بالدین، ثم ادعیٰ حقا لهٗ، و هو تاخیر المطالبة، و المقر لهٗ منکرٌ، فالقول لهٗ، بخلاف الکفالة، فانهٗ لا دین فیها، فالطالب یدعی انهٗ مطالب فی الحال، و الکفیلُ ینکرهٗ۔ و لا یوخذ ضامن الدرك ان استحق المبیع ما لم یقض بثمنهٖ علی بائعهٖ۔ اذ بمجرد الاستحقاق لا ینتقض البیع فی ظاهر الروایة ما لم یقض بالثمن علی البائع، فلم یجب علی الاصیل رد الثمن، فلا یجب علی الکفیل۔

ترجمہ:

اور اگر کفیل نے کہا کہ میں اس کا ضامن ایک ماہ تک ہوں گا تو کفیل کی اس کے حلف کے ساتھ تصدیق کی جائے گی اگر چہ طالب دعوی کرے کہ وہ ضمان فی الحال ہے یعنی کفیل نے کہا کہ میں اس مال کا کفیل ہوا لیکن مطالبہ ایک ماہ بعد ہوگا اور طالب نے کہا کہ نہیں بلکہ فی الحال (مطالبہ ہوگا) تو معتبر قول کفیل کا حلف کے ساتھ ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب ایک شخص نے دین مؤجل کا اقرار کیا اور مقر لہ نے کہا نہیں بلکہ وہ نقد ہے تو معتبر قول مقر لہ کا ہے اور فرق یہ ہے کہ جب مدیون نے دین کا اقرار کیا پھر اپنے لیے حق کا دعویٰ کیا اور وہ مطالبہ کی تاخیر ہے اور مقر لہ منکر ہے تو معتبر قول اس کا ہے، بخلاف کفالت کے کیوں کہ اس میں دین نہیں ہے لہٰذا طالب اس بات کا دعویٰ کر رہا ہے کہ وہ فی الحال مطالبہ

کرنے والا ہے اور کفیل اس کا انکار کررہا ہے اور درک۔ کا ضامن نہیں لیا جائے گا اگر مبیع کا مستحق نکلا جب تک اس کے ثمن کا اس کے بائع پر فیصلہ نہ کردیا جائے اس لیے کہ صرف استحقاق سے ظاہر الروایۃ میں بیع نہیں ٹوٹتی جب تک بائع پر ثمن کا فیصلہ نہ کیا جائے۔ لہٰذا اصیل پر ثمن کا لوٹانا واجب نہیں ہے لہٰذا کفیل پر بھی واجب نہیں ہے۔

تشریح:

و ان قال ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کررہے ہیں کہ ایک شخص کے ذمے کچھ رقم قرض تھی، پھر اس کی طرف سے ایک شخص مقرض کے پاس آیا اور اس سے کہا کہ تمہاری فلاں کے ذمے جو رقم ہے اس کا میں کفیل ہوں، لیکن تمہارا مطالبہ ایک ماہ کے بعد ہوگا اور مکفول لہ نے کہا کہ مطالبہ تو ابھی ہے ایک ماہ کے بعد نہیں ہے تو اب معتبر قول کفیل کا قسم کے ساتھ ہوگا یعنی اگر کفیل نے قسم اٹھالی تو اس کا قول معتبر ہوگا اور مکفول لہ ایک ماہ کے بعد مطالبہ کرے گا یہ مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اس کے بعد شارح رحمہ اللہ نے ایک مسئلہ ذکر کیا ہے اور پھر ان دونوں میں فرق ذکر کیا ہے۔

و هذا بخلاف ...... سے شارح رحمہ اللہ نے بتایا کہ مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے جو صورت ذکر کی وہ اس مسئلے کے مخالف ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تمہارے میرے ذمے اتنے پیسے ہیں لیکن وہ ایک ماہ کے بعد مجھ پر ادا کرنے واجب ہیں تو مقرلہ (مقرض) نے کہا کہ نہیں ابھی واجب ہیں تو اب معتبر قول مقرلہ (مقرض) کا ہوگا مصنف رحمہ اللہ کے ذکر کردہ مسئلے میں مقرض کا قول معتبر نہ تھا اور شارح رحمہ اللہ نے جو مسئلہ ذکر کیا اس میں مقرض کا قول معتبر ہے ان دونوں صورتوں میں کیا فرق ہے؟

فرق:

ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ مقر نے جب دین کا اقرار کیا تو اس نے ایک تو اپنے ذمے دین کا اقرار کیا اور دوسرا اس نے مقرلہ پر دعویٰ کیا کہ وہ رقم میں ایک ماہ کے بعد دوں گا تو یہاں دو اشیاء ہیں ایک اپنی ذات پر اقرار دوم غیر پر دعوی تو مقر کی پہلی بات یعنی اپنی ذات پر اقرار تو قبول کرلیا گیا اور دوسری بات جو مقر نے کہی کہ دین ایک ماہ کے بعد ہے تو اس بات میں یہ مدعی ہے اور مدعی کی بات معتبر ہونے کے لیے گواہی کی ضرورت ہے اور مقر کے پاس گواہی نہیں ہے تو جب مقر کے پاس گواہی نہیں ہے تو مقرلہ چوں کہ منکر ہے اور منکر پر قسم آئے گی تو اس وجہ سے مقرلہ (مقرض) کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا جب کہ کفالت میں کفیل پر دین نہیں ہے وہ تو صرف اس بات کا اقرار کررہا ہے کہ تم مجھ سے ایک ماہ کے بعد مطالبہ کرسکتے ہو تو اس کی یہ بات قبول ہوگی اور جب کفیل پر دین نہیں ہے اور مکفول لہ نے یہ کہا کہ دین ابھی دینا ہے تو یہ مکفول لہ اس بات میں مدعی بن گیا اور کفیل نے جب دین کے فی الحال ہونے کا انکار کیا تو وہ کفیل منکر بن گیا تو کفیل کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا تو دونوں صورتوں فرق اسی وجہ سے آیا کہ اقرار کی صورت میں منکر مقرلہ (مقرض) ہے اور کفالت کی صورت میں منکر کفیل ہے اور دونوں صورتوں میں منکر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہے۔ [عنایہ]

و لا یوخذ ضامن الدرك ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ ذکر کررہے ہیں کہ ایک شخص نے کسی سے گھر خریدا اور ایک دوسرے شخص نے مشتری سے کہا کہ اگر اس گھر کا کوئی مستحق نکلا تو میں اس کا ضامن ہوں پھر کوئی گھر کا کوئی مستحق نکلا تو اب مشتری کفیل سے ثمن کا مطالبہ اس وقت تک نہیں کرسکتا جب تک قاضی بائع پر ثمن کے واپس کرنے کا فیصلہ نہ کردے جب قاضی بائع پر ثمن واپس کرنے کا فیصلہ کردے گا تو اس وقت کفیل پر ثمن ادا کرنا ضروری ہوگا اس لیے کہ بائع اصیل ہے اور جب تک اصیل کے ذمے ادا کرنا نہیں ہے تو کفیل کے ذمے کس طرح ہوسکتا ہے دوسری بات بھی ممکن ہے کہ مستحق بیع کی اجازت دے دے تو پھر اصیل کے ذمے ثمن واپس کرنا نہ ہوگا جب اصیل کے ذمے واپس کرنا نہ ہوگا تو پھر کفیل کے ذمے بھی نہ ہوگا لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ صرف مستحق نکلنے کی وجہ سے نہ بیع ختم ہوگی اور نہ کفیل کے ذمے رقم واجب ہوگی جب تک قاضی بائع کے خلاف فیصلہ نہ کردے۔ [عنایہ]

فائدہ:

شارح رحمہ اللہ نے ''ظاهر الرواية'' کالفظ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مذکورہ مسئلے میں اختلاف ہے سو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صرف مستحق نکلنے سے ہی بیع ختم ہو جائے گی اور مشتری کفیل پر ثمن کا رجوع کرے گا۔ [فتح]

دینٌ على اثنين، كفل كلٌّ عن الآخر، لم يرجع على شريكه الا بما ادّى زائداً على النصف۔ اشتريا عبداً بالف،و كفل كل منهما عن صاحبه بامره للبائع، فكلما اداهُ احدهما لا يرجع به على صاحبه، الا ان يكون زائداً على النصف، لانه وقوع المؤدى عما عليه اصالة اولىٰ من وقوعه عما عليه كفالة۔ و لو كفلا بشيٍ عن رجل، و كل كفل به عن صاحبه، رجع عليه بنصف ما ادى، و ان قل۔ اى على رجل الفٌ، فكفل كل واحد من الكفيلين عن صاحبه بأمره بهٰذا الاف، فكل ما اداه احدهما۔ و انْ قل۔ رجع على الآخر بنصفه، بخلاف الصورة الاولىٰ، فان الاصالة ترجح على الكفالة، اما ههُنا فالكل كفالةٌ فلا رجحان، و قال فى الهداية: الصحيح ان صورة المسئلة علىٰ هٰذا الوجه احترازٌ عما اذا كفلا بالفٍ، حتى كان الالف منقسما عليهما نصفين، ثم كفل كل واحد منهما عن صاحبه بامره، ففى هٰذه الصورة لا يرجع علىٰ شريكه الا بما زاد على النصف۔ اقول: فى هٰذه الصورة كل ما اداه ينبغى ان يرجع بنصفه على شريكه، لانهٗ لما لم يكن لاحدَى الكفالتين رجحانٌ على الاخرىٰ، فكل ما اداه يكون منهما، فيجب ان يرجع بنصف ما ادى، فلا فرق بين هٰذه الصورة و الصورة التى خصها بالصحة۔ و ان ابرأ الطالب احدهما اخذ الاخر بكله۔ لان وضع المسئلة فيما اذا كفل كل منهما بالف عن الاصيل، ثم كفل كل منهما بالف عن صاحبه، فاذا ابرأ احدهما بقى الكفالة الاخرىٰ بكل الالف۔ و فى الصورة التى احترز "بالصحة" عنها اذا ابرأ احدهما يبقى الكفالة الاخرىٰ بخمس مائة۔

ترجمہ:

دو آدمیوں پر دین ہے ہر آدمی دوسرے کا کفیل بن گیا تو اپنے شریک پر رجوع نہیں کرے گا مگر اس مال کا جو اس نے نصف سے زائد ادا کیا دو شخصوں نے ایک غلام ہزار درہم کے بدلے خریدا اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا اس کے حکم سے بائع کے لیے کفیل بن گیا پھر ہر وہ مال جو ان میں سے ایک نے ادا کیا تو اس کا اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا مگر یہ کہ وہ مال نصف سے زائد ہو اس لیے کہ مودیٰ کو اس شخص پر جس پر اصالۃ ہے واقع کرنا اولیٰ ہے اس شخص پر واقع کرنے سے جس پر کفالت ہے اور اگر دو شخص ایک آدمی کی جانب سے کسی شئی کے کفیل بنے اور ہر ایک اس شئی کا اپنے ساتھی کی جانب سے کفیل بنا تو اس پر اس مال کے نصف کا رجوع کرے گا جو اس نے ادا کیا اگر چہ وہ کم ہو یعنی ایک آدمی پر ہزار درہم تھے، پھر دوسرے دو شخصوں میں سے ہر ایک اصیل کی جانب سے اس ہزار کا کفیل بنا پھر ان دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی جانب سے اس کے حکم کے ساتھ اس ہزار کا کفیل بنا پھر ان دونوں میں سے ہر ایک جو مال ادا ہے کرے اس کے نصف کا دوسرے پر رجوع کرے گا اگر چہ وہ مال کم ہو، بخلاف پہلی صورت کے کیوں کہ اصالت کفالت پر راجح ہے۔ بہر حال یہاں ہر جانب کفالت ہے لہٰذا ترجیح نہیں ہے اور ''ھدایہ'' میں فرمایا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مسئلہ کی صورت اس طریقے پر ہے احتراز کرتے ہوئے اس صورت سے جب ان دونوں نے ہزار کی کفالت کی۔ لہٰذا ہزار ان دونوں پر نصف نصف تقسیم ہوں گے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنی ساتھی کا اس کے حکم سے کفیل بنا تو اس صورت میں وہ اپنے شریک پر رجوع نہیں کرے گا مگر اس مال کا جو نصف سے زائد ہو۔ میں کہتا ہوں اس صورت پر ایک شخص جو مال ادا کرے گا مناسب ہے کہ وہ اس کے نصف کا اپنے شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ دونوں کفالتوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں ہے۔ پس ہر شخص جو مال ادا کرے گا وہ ان دونوں کی جانب سے ہوگا لہٰذا واجب ہے کہ وہ اس مال کے نصف کا رجوع کرے۔ پس اس صورت میں اور اس صورت میں جس کو صاحب ھدایہ نے صحت کے

ساتھ خاص کیا کوئی فرق نہیں ہے، اگر طالب نے ان دونوں میں سے ایک کو بری کیا تو دوسرے سے سارا مال لے گا اس لیے کہ مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے جب ان دونوں میں سے ہر ایک اصیل کی جانب سے ہزار کا کفیل بنا ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی جانب سے ہزار کا کفیل بنا ہے۔ لہٰذا جب طالب نے ان دونوں میں سے ایک کو بری کیا تو دوسری کفالت مکمل ہزار کے بدلے باقی رہے گی اور اس صورت میں جس سے صحت کے ساتھ احتراز کیا ہے جب ان دونوں میں سے ایک کو بری کیا تو دوسری کفالت پانچ سو کے بدلے باقی رہے گی۔

تشریح:

دین علی اثنین...... سے مصنف رحمہ اللہ دو مسئلے ذکر کر رہے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱:

دین علی اثنین...... سے پہلا مسئلہ ذکر کیا کہ دو شخصوں نے کسی سے غلام ہزار درہم کے بدلے خریدا تو اب یہ ہزار ان دونوں کے ذمے ادھار ہے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب ان دونوں میں سے جو بھی کچھ رقم ادا کرے گا تو اپنے ساتھی سے اس کا رجوع نہیں کرے گا یہاں تک ادا کی جانے والی رقم نصف سے بڑھ جائے، جیسے شخص ایک نے دو سو درہم ادا کیے تو اب اپنے ساتھی سے کسی شئی کا بھی رجوع نہیں کرے گا اس لیے دو سو نصف دین سے کم ہیں ہاں جب چار سو درہم اور دیئے تو اب کل ادا ہونے والی رقم چھ سو ہوگئی تو اب اپنے ساتھی سے سو درہم کا رجوع کرے گا کہ یہ سو درہم اس نے اس کے کفیل ہونے کی وجہ سے ادا کیے تھے تو ادا کرنے کے بعد ان کا رجوع کرے گا تو اب یہ جو کہا کہ نصف تک رجوع نہیں کرے گا جب نصف سے بڑھ جائے تو پھر رجوع کرے گا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ "لان وقوع المؤدی" سے دے رہے ہیں کہ ان دونوں شریکوں میں سے ہر ایک ہزار درہم کے نصف میں اصیل ہے اور نصف میں کفیل ہے یعنی ہر ایک پر نصف ہزار تو اس کی ذات پر لازم ہیں اور نصف ہزار کفالت کی وجہ سے ہیں تو اب جو بھی شخص نصف تک ادا کرے تو اس کو اس نصف سے شمار کیا جائے تو اس کے ذمے ہے یہ زیادہ بہتر ہے بنسبت اس کے کہ اس رقم کو کفالت والے نصف سے شمار کیا جائے یعنی جو بھی شخص کچھ رقم دے گا تو یہ رقم اس نصف سے ہوگی جو نصف اس پر دین ہے اور جب یہ نصف سے زائد ادا کرے گا تو پھر کفالت والے نصف سے شمار کریں گے۔ [عنایہ]

مسئلہ نمبر ۲:

و لو کفلا بشئی عن رجل ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسرا مسئلہ ذکر کر رہے ہیں وہ یہ ہے کہ ایک شخص کے ذمے ہزار درہم تھے پھر دو شخص اس کی طرف سے ہزار درہم کے کفیل بن گئے پھر یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے کفیل بن گئے تو اب یہاں دو کفالتیں جمع ہوگئی ہیں۔ اول یہ دونوں تیسرے کے کفیل۔ دوم آپس میں ایک دوسرے کے کفیل۔

اب یہاں جو پہلی کفالت ہو ہے یعنی ان دونوں نے جو تیسرے شخص کی کفالت کی ہے وہ کل دین کی ہے یعنی ہر ایک نے سارے دین کی کفالت کی ہے وہ یہ کہ ہر ایک نے ہزار درہم کی کفالت کی ہے اور ان کی جو آپس میں کفالت ہے وہ بھی کل دین کے بدلے ہوئی ہے یعنی ہر ایک دوسرے کے ہزار درہم کا کفیل ہے تو جب دونوں کفالتیں کل دین کے بدلے ہیں لہٰذا اب ان میں سے جو بھی کچھ رقم ادا کرے گا تو اس رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا جیسے اگر ایک نے سو درہم ادا کیے تو اب پچاس اسی وقت اپنے ساتھی سے لے گا اس لیے کہ جب دونوں کفالتیں ہیں تو اب کسی کو ترجیح نہیں ہے کہ یہ جو سو اس نے ادا کیے ہیں یہ اس کفالت میں سے ہیں تو جب کسی ایک کو دوسری کفالت پر ترجیح نہیں ہے تو پھر یہ رقم دونوں کی طرف سے شمار ہوگی اور اس رقم کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا بخلاف الصورۃ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت جو پہلے گزری اس میں تو نصف ادا کرنے کے بعد رجوع کیا جا رہا تھا اور اس صورت میں جتنی رقم ادا کی جائے گی اسی کا رجوع کیا جا رہا ہے تو اس کو بیان کیا کہ اس مسئلے

میں دونوں کفالتیں ہیں۔لہٰذا کسی کو ترجیح نہیں ہے جب کہ پہلے والے مسئلے میں ہر شخص پر نصف اصالت کے اعتبار سے تھے اور نصف کفالت کے اعتبار سے تھے اور یہ بات پہلے گزر گئی کہ اصالت کو کفالت پر ترجیح ہے۔لہٰذا اس صورت میں نصف کے بعد رجوع کرے گا۔ [عنایہ]

ھدایہ کی عبارت پر اشکال:

و قال فی الھدایہ:اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ ھدایہ کی عبارت پر اشکال کر رہے ہیں اشکال سے قبل ھدایہ کی عبارت ملحوظ ہو،ھدایہ میں اس مذکورہ مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد فرمایا:''و معنى المسئلة فى الصحيح ان يكون الكفالة بالكل عن الاصيل و بالكل عن الكفيل و المطالبة متعددة فيجتمع الكفالتان ۔''یعنی صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ متن میں جو مسئلہ مذکور ہوا کہ دو شخص کسی کے کفیل ہوئے ہیں یعنی ہر ایک کے ذمے وہ سارا مال ہے جو اصیل کے ذمے ہے اور جب یہ دونوں آپس میں ایک دوسرے کے کفیل ہوئے تو اس وقت بھی یہ کل مال کے ہی کفیل ہوئے یعنی ہر ایک دوسرے کے کل مال کا کفیل ہو گیا ہے تو اس کا صحیح مطلب یہی ہے:

اب یہ جو صاحب ہدایہ نے فرمایا کہ مسئلے کا صحیح مطلب یہی ہے تو شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صاحب ھدایہ نے جو صحیح کہا تو یہ اس صورت سے احتراز کیا کہ جب دو شخص کسی تیسرے کے مال کفیل ہوئے جو مال ہزار درہم تھا اور انہوں نے ہزار کو تقسیم کر لیا یعنی پانچ سو کی کفالت ایک نے کی اور پانچ سو کی کفالت دوسرے نے کی یہ دونوں آپس میں بھی ایک دوسرے کے کفیل ہو گئے تو اب ایسی صورت میں ہر ایک نصف رقم ادا کرنے کے بعد رجوع کرے گا جیسا کہ دین والے مسئلے میں تھا کہ نصف کے بعد رجوع کیا۔

اقول فی ھذه الصورة ...... سے شارح رحمہ اللہ اس مسئلے پر جس سے احتراز کیا گیا ہے اشکال کر رہے ہیں وہ یہ کہ اس احتراز کیے جانے والے مسئلے میں یہ بات آئی کہ نصف رقم کی ادائیگی کے بعد رقم کا رجوع کرے گا تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ مناسب یہی ہے کہ جو بھی ادا کرے تو اس کے نصف کا رجوع اپنے ساتھی سے کرے اس لیے کہ یہاں دو کفالتیں ہیں اور دو کفالتوں میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح نہیں ہے کہ نصف کے بعد رجوع کرے تو جب کسی کفالت کو ترجیح نہیں ہے تو پھر جو بھی رقم ادا کرے گا تو یہ ان دونوں کی طرف سے ہوگی لہٰذا یہ فوراً اس کے نصف کا رجوع کرے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صاحب ہدایہ کا ''صحیح'' کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ ''صحیح'' کہہ کر انہوں نے جس صورت کو اس مسئلے سے نکالا وہ پھر بھی اس میں داخل ہے۔لہٰذا جو صورت صحیح ہے اور وہ جو غیر صحیح ہے دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ کو جواب:

بعض محشین رحمہم اللہ نے صاحب ہدایہ کی طرف سے شارحِ وقایہ کو جواب دیا ہے کہ آپ نے یہ جو کہا کہ یہاں دونوں کفالتیں ہیں،ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے سو دونوں برابر ہیں تو آپ کی یہ بات درست نہیں ہے کیوں کہ جس طرح اصالت اور کفالت کے درمیان فرق ہے بالکل اسی طرح یہاں بھی ان دونوں کفالتوں میں فرق ہے،وہ اس طرح کہ پہلی کفالت جو ان دونوں نے تیسرے کی ہے،وہ بلا واسطہ ہے اور دوسری کفالت جو انہوں نے آپس میں کی ہے وہ واسطہ کے ساتھ ہے،اس کا مطلب یہ ہے کہ کفیل اصیل کا کفیل دوسرے کفیل کے واسطے سے ہے۔لہٰذا جب اس کفالت میں سے جو بلا واسطہ ہے کوئی رقم باقی رہے گی تو کفیل پر اس کفالت میں سے جو واسطہ کے ساتھ ہے کچھ بھی واجب نہ ہوگا لہٰذا جب یہ دونوں پانچ پانچ سو کے اصیل کی طرف سے کفیل ہوئے اور یہ کفالت واسطہ کے ساتھ ہے لہٰذا جب تک کفالت بلا واسطہ کی کوئی رقم مکمل نہ ہو گی اس وقت تک کفالتِ واسطہ کی رقم واجب نہ ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ان دونوں کفالتوں میں فرق ہے لہٰذا کفالت بلا واسطہ والی یہ کفالت واسطہ والی سے مقدم ہوگی۔

ان ابراء الطالب ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب دو شخص کسی تیسرے کے کل مال کے کفیل ہوئے اور ہر ایک نے کل مال کی

کفالت کی پھر مکفول لہ نے ان میں سے ایک کو بری کر دیا تو پھر دوسرا شخص کفیل باقی رہے گا اور کل رقم کے بدلے کفیل ہوگا یہ اس صورت میں جس کو صاحب ہدایہ نے صحیح کہا تھا، بہر حال جو صورت صحیح نہیں ہے یعنی دونوں کفیل تو بن گئے لیکن مال کو تقسیم کر لیا تو ایسی صورت میں اگر مکفول لہ ایک کفیل کو بری کرے گا تو دوسرا آدمی رقم کے بدلے کفیل رہ جائے گا۔

نوٹ:

بندے کی رائے ہے یہ بات جو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کہی کہ غیر صحیح والی صورت میں دوسرا کفیل بقیہ مال کے بدلے کفیل رہ جائے گا یہ ایک ایسی بات ہے جس نے شارح رحمہ اللہ کے پہلے ہونے والے اعتراض کا رد کر دیا ہے، اس سے ماقبل شارح رحمہ اللہ نے غیر صحیح کی صورت میں یہ فرمایا تھا کہ دونوں کفالتیں برابر ہوں گی۔ لہٰذا جو بھی ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا۔ لہٰذا صحیح اور غیر صحیح میں کوئی فرق نہیں ہے اور اب یہاں شارح رحمہ اللہ نے خود ہی صحیح اور غیر صحیح میں فرق کر دیا کہ صحیح کی صورت میں دوسرا کفیل کل رقم کے بدلے ہوگا اور غیر صحیح کی صورت میں بقیہ رقم کے بدلے ہوگا۔ و اللّٰہ اعلم بالصواب

و لو فسخت المفاوضة اخذ رب الدين ايا شاء من شريكيها بكل دينه۔ لما عرفتَ ان شركة المفاوضه يتضمن الكفالة۔ و لم يرجع احدهما على صاحبه الا بما ادّى زائد على النصف۔ لما عرفتَ ان جهة الاصالة راجحةٌ علىٰ جهة الكفالة، اقول: فى هذه المسئلة اشكال، و هو ان احد المفاوضين اذا اشترىٰ شيئاً، ثم فسخا المفاوضة، فالبائع انْ طلب الثمن من مشتريه، فلا تعلق لهٰذهِ المسئلة بمسألة الكفالة، بل المشتريُ فى النصف اصيلٌ، و فى النصف الآخر و كيلٌ، فكل ما ادى ينبغى ان يرجع بنصفهِ على الشريك، لانه اشترى العبد صفقة واحدة، فصار الثمن دينا عليه، و لا يمكن قسمتهُ، فكل ما يؤديهِ يؤديهِ منه، و من الشريك يكون ذالك بسبب ان المفاوضةَ تضمنتِ الكفالة، فيكون كفيلاً فى الكل، الا ان الكفالةَ فى النصف الذى هو ملك العاقد تمحّضتُ كفالةً، و فى النصف الذى هو ملكهُ اصيلٌ من وجهٍ، فالنظر الى ان حقوق العقد راجعةٌ الى الوكيل يكون الشريك كفيلا للثمن، فمطالبة الثمن تتوجهُ اليه بحكم الكفالة، و بالنظر الىٰ ان الملك فى هذا النصف وقع لهٗ، فيكون فى اداء نصف الثمن اصيلاً، فما اداه يكون راجعاً الى هذا النصف، فلا يرجع الى العاقد، و فيما ذاد على النصف يرجع۔

ترجمہ:

اور اگر مفاوضہ فسخ ہو گئی تو رب الدین دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے اپنا سارا دین لے لے اس لیے کہ آپ نے یہ بات پہچان لی کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو شامل ہوتی ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا مگر اس مال کا جو نصف سے زائد ہو اس لیے کہ آپ نے جان لیا کہ اصالت کی جہت کفالت کی جہت پر راجح ہوتی ہے اور میں کہتا ہوں اس مسئلے میں اشکال ہے اور وہ یہ ہے کہ مفاوضین میں سے ایک نے جب کوئی شئی خریدی پھر ان دونوں نے مفاوضہ فسخ کر دی تو بائع اگر ثمن اس کے مشتری سے طلب کرے تو اس مسئلے کا کفالت والے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ مشتری نصف میں اصیل ہے اور دوسرے نصف میں وکیل ہے پس ہر وہ مال جو مشتری نے ادا کیا مناسب ہے کہ اس کے نصف کا شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ اس نے غلام ایک سودے میں خریدا ہے۔ لہٰذا ثمن اس پر دین ہو گیا اور اس کو تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے۔ پس ہر وہ مال جو وہ ادا کرے گا تو اس کو اپنے اور اپنے شریک کے حصے سے ادا کرے گا سو اس پر نصف کا رجوع کرے گا اور اگر بائع نے شریک سے ثمن کا مطالبہ کیا تو یہ اس سبب سے ہوگا کہ مفاوضہ کفالت کو شامل ہے۔ لہٰذا وہ تمام میں کفیل ہوگا مگر یہ کہ کفالت اس نصف میں جو عاقد کی ملک ہے محض کفالت ہے اور اس نصف میں جو اس کی ملک ہے من وجہ اصیل ہے تو اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے

ہیں تو شریک ثمن کا کفیل ہے۔ لہٰذا ثمن کا مطالبہ اس کی طرف کفالت کے حکم سے متوجہ ہوگا اور اس بات کو دیکھتے ہوئے کہ ملک اس نصف میں شریک کے لیے واقع ہوئی ہے پس وہ نصف ثمن ادا کرنے میں اصیل ہوگا۔ لہٰذا جو مال وہ ادا کرے تو اس نصف کا رجوع کرے گا پھر عاقد کی طرف رجوع نہیں کرے گا اور اس مال میں جو نصف سے زائد ہو تو رجوع کرے گا۔

تشریح:

و لو فسخت ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتا رہے ہیں کہ دو شخصوں نے آپس میں شرکت مفاوضہ کی پھر ان دونوں نے شرکت مفاوضہ کو ختم کر دیا تو اب جو قرض خواہ ہے اس کے لیے جائز ہے کہ جس سے چاہے سارا دین لے لے اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر ایک شخص دوسرے کا کفیل ہے اور اگر ان میں سے کسی نے رقم کو ادا کیا تو جب تک نصف سے زائد رقم ادا نہیں کرے گا تو اس کا رجوع اپنے ساتھی سے نہیں کر سکتا۔ اس لیے اگر ان دونوں پر ہزار درہم بھی دین ہو تو چوں کہ ان دونوں نے شرکت کی ہوئی تھی اس لیے آدھے دین میں ایک اصیل ہے اور آدھے دین دوسرا اصیل ہے۔ اسی طرح بقیہ آدھے دین میں ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہے تو ہر ایک پر آدھا دین اصالت کے اعتبار سے ہے اور آدھا دین کفالت کے اعتبار سے ہے اور یہ بات پہلے گزر گئی کہ جب اصالت اور کفالت جمع ہوں تو ادا کی جانے والی رقم کو اصالت سے شمار کیا جائے گا لہٰذا نصف دین چوں کہ اصالت کے اعتبار سے ہے تو نصف دین تک تو رجوع نہیں کرے گا نصف کے بعد رجوع کرے گا۔

اشکال:

اقول فی هذا المسألة اشکال ...... سے شارح رحمہ اللہ مذکورہ مسئلے پر اعتراض کر رہے ہیں شارح رحمہ اللہ ماتن کی اس بات پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ماتن نے یہ بات ''کہ ان دونوں میں سے جو بھی ادا کرے تو نصف رقم ادا کرنے سے قبل رجوع نہیں کرے گا'' جو کہی یہ مطلق کہہ دی ہے حالاں کہ یہ بات مقید ہے اب شارح رحمہ اللہ یہ ذکر کر رہے ہیں کہ جب دو شخصوں نے شرکت مفاوضہ کی اور ان میں سے ایک شخص کسی سے ہزار درہم کا غلام ادھار لے آیا پھر ان دونوں نے شرکت کو فاسد کر دیا تو ان دو شریک سے ایک غلام کا مشتری ہے اور دوسرا مشتری نہیں ہے تو اب بائع اگر ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کرے جو مشتری ہے یعنی جس نے اس سے غلام خریدا تھا تو پھر اس مسئلے کا کفالت سے کوئی تعلق نہیں ہے اس مسئلے کا تعلق کفالت سے اس لیے نہیں ہے کہ جو شریک مشتری ہے تو وہ ہزار درہم کے نصف میں اصیل ہے اور بقیہ نصف ہزار میں وہ دوسرے شریک کا وکیل ہے، اس لیے کہ شرکت مفاوضہ میں ہر شریک دوسرے کا وکیل بھی ہوتا ہے تو جب اس ایک شریک نے غلام کو خریدا تو وہ اس کے نصف میں اصیل ہے اور بقیہ نصف میں دوسرے شریک کا وکیل ہے تو جب یہ شریک جو مشتری ہے یہ وکیل ہے تو مناسب یہ ہے کہ جب بائع نے اس سے ثمن کا مطالبہ کیا تو اس نے جو کچھ بھی دیا اس کے نصف کا اپنے شریک سے رجوع کرے گا مثلاً جب اس مشتری نے دو سو درہم دیئے تو سو درہم کا دوسرے شریک پر رجوع کرے اس لیے کہ جب اس مشتری نے دو سو درہم دیے تو اس نے سو درہم تو اصیل ہونے کی وجہ سے دیئے اور سو درہم وکیل ہونے کی وجہ سے دیئے اور وکیل اپنے موکل سے ثمن کا رجوع کرتا ہے تو اب یہ جو شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جو بھی ادا کرے اس کے نصف کا رجوع کرے گا تو اس کی علت ''لانه اشتری العبد صفقة واحد ......'' سے دے رہے ہیں کہ مشتری نے اس غلام کو ایک ہی سودے میں خریدا تھا، تو سارا کا سارا ثمن اسی مشتری پر لازم ہے اس لیے کہ اگر اس ثمن کو تقسیم کیا جائے گا کہ نصف اس شریک کے ذمے اور نصف دوسرے شریک کے ذمے ہے تو پھر دین کو قبضے سے قبل تقسیم کرنا لازم آئے گا اور دین کو قبضے سے قبل تقسیم کرنا نا جائز ہے۔ لہٰذا یہ بات معلوم ہوئی کہ سارا دین مشتری کے ذمے ہے اور مشتری نصف میں اصیل ہے اور نصف میں وکیل ہے لہٰذا مشتری جو بھی ادا کرے گا تو وہ دونوں (اصالت اور وکالت) میں سے شمار ہوگا۔ پس مشتری جو بھی رقم دے گا تو اس کے نصف کا رجوع دوسرے شریک سے کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ بائع اگر اس شریک سے ثمن کا مطالبہ کرے جس

نے شئی کو خریدا تھا تو پھر یہ مسئلہ کفالت میں سے نہیں ہے اور یہ مشتری جو بھی رقم ادا کرے گا تو اس کے نصف کا رجوع کرے گا۔

و ان طلب البائع ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بات بتا رہے ہیں کہ بائع نے اگر ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کیا جس نے شئی نہیں خریدی تو اس کا یہ مطالبہ کرنا اس وجہ سے ہے کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو شامل تھی یعنی شرکت مفاوضہ میں دونوں ایک دوسرے کے کفیل ہوتے ہیں اسی وجہ سے بائع کا اس شریک سے مطالبہ درست ہے جو مشتری نہیں ہے، اس لیے کہ وہ کفیل ہے اور وہ شریک پورے ثمن کا کفیل ہے تو جب ایک شریک نے ہزار درہم کا غلام لیا تو دوسرا شریک سارے ہزار درہم کا کفیل ہے لیکن چوں کہ غلام مشترک ہے کہ آدھا مشتری کی ملک ہے اور آدھا اس شریک کی ملک ہے تو جب غلام مشترک ہے تو یہ شریک اس آدھے ثمن میں جو مشتری کی ملک ہے اس میں محض کفیل ہی ہے یعنی ہزار کا نصف جو اس نصف غلام کے بدلے ہے جو مشتری ملک ہے اس میں اس شریک کی صرف کفالت ہی ہے اصالت بالکل نہیں ہے اور نصف غلام اس شریک کا بھی ہے تو اس نصف ثمن میں یہ شریک من وجہ کفیل ہے اور من وجہ اصیل ہے یعنی وہ نصف ثمن جو اس کے نصف غلام کے بدلے ہے تو یہ شریک جو مشتری نہیں ہے تو یہ اس رقم میں من وجہ اصیل بھی ہے اور من وجہ کفیل بھی ہے تو اب یہ جو کہا کہ یہ شریک من وجہ کفیل ہے اور من وجہ اصیل ہے یہ کس طرح ہے تو اس کو شارح رحمہ اللہ "فبا النظر الی ان حقوق العقد" سے بیان کر رہے ہیں تو ہم نے جو کہا کہ وہ شریک جو مشتری نہیں ہے یہ ثمن میں من وجہ کفیل ہے یہ اس بات کو دیکھتے ہوئے کہا کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں عقد کے حقوق سے مراد ثمن بائع کو ادا کرنا، مبیع پر قبضہ کرنا وغیرہ تو جب عقد کے حقوق وکیل کے طرف لوٹتے ہیں اور وکیل وہ شریک ہے جس نے شئی کو خریدا ہے تو جب وہ وکیل ہے تو شئی کا ثمن بھی ادا کرنا اسی کے ذمے ہے تو یہ دوسرا شریک جو مشتری نہیں ہے تو یہ ثمن کا کفیل ہو گیا تو اب بائع جو اس شریک سے جو مشتری نہیں ہے مطالبہ کر رہا ہے وہ کفالت کی وجہ سے کر رہا ہے کہ یہ شریک اس کا کفیل ہے جس نے شئی کو خریدا ہے تو اس طرف دیکھا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ شریک جو مشتری نہیں ہے وہ کفیل ہے اور یہ جو کہا تھا کہ یہ شریک من وجہ اصیل ہے تو اس کو شارح رحمہ اللہ "و بالنظر الی ان الملك ...... سے بیان کیا کہ غلام کے نصف میں اس شریک کی بھی ملکیت ہے جو مشتری نہیں ہے تو جب نصف غلام میں اس کی ملک ہے تو یہ شریک نصف ثمن ادا کرنے میں اصیل ہوا۔ لہٰذا جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ شریک جو مشتری نہیں ہے۔ یہ اصیل بھی ہے اور کفیل بھی ہے تو اس وجہ سے یہ جو بھی ثمن ادا کرے گا تو اس کے نصف کا دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا یہاں تک نصف ثمن سے بڑھ جائے کیوں کہ جب اصالت اور کفالت جمع ہو جائیں تو پھر ادا کی جانے والی رقم اصالت میں سے شمار کی جائے گی اس کے بعد کفالت سے شمار ہو گی۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ شارح رحمہ اللہ یہ عبارت اس لیے لے کر آئے تا کہ یہ بتا دیں کہ متن میں جو یہ مذکور ہوا کہ نصف ثمن ادا کرنے کے بعد رجوع کرے گا یہ اس وقت ہے جب بائع اس شریک سے رقم لے جو مشتری نہ ہو بہر حال اگر اس شریک سے رقم لے جو مشتری ہو تو متن کا مسئلہ اس کو شامل نہیں ہے بلکہ اس کا حکم الگ ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب

عبدان کوتبا بعقد واحد، و کفل کل عن صاحبہٖ، رجع کل علی الآخر بنصف ما اداہُ۔ عبدان قال لهما المولیٰ: کا تبتُکما بالالف الی سنة و قبلا، و کفل کل عن صاحبہٖ فکل ما اداہ احدهما رجع علی الآخر بنصف ما ادی، و انما قیّد بعقد واحد، حتی لو کاتبهما بعقدین فالکفالةُ لا تصح اصلا، اما اذا کاتب بعقد واحد لا تصح قیاسا، لانہ کفالةٌ ببدل الکتابة، و تصح استحسانا بانْ یجعل کلا منهما اصیلا فی حق وجوب الالف علیه، و یکون عتقهما معلقا بادائہٖ و یجعل کفیلا بالالف فی حق صاحبہٖ، فما اداہ احدهما یرجع بنصفہٖ علی الآخر لاستوائهما۔ فانْ اعتق السید احدهما قبل الاداء، صح، و لہٗ ان یا خُذَ حصة مَنْ لَمْ یعتقْہُ منہٗ اصالة، و منَ الآخر کفالة، و رجع المعتق علی صاحبہٖ بما ادی عنہُ، لا صاحبہٗ علیه بما ادی عنْ نفسہٖ۔ لان المال فی الحقیقة مقابلٌ برقبتهما، و انما جعل علیٰ کل منهما تصحیحا للکفالة۔

ترجمہ:

دو غلاموں کو ایک عقد میں مکاتب بنایا اور ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہو گیا تو ہر ایک دوسرے پر اس مال کے نصف کا رجوع کرے گا جس کو اس نے ادا کیا دو غلاموں کو مولیٰ نے کہا کہ میں نے تم دونوں کو ہزار کے بدلے ایک سال تک مکاتب بنایا اور ان دونوں نے قبول کر لیا اور ہر ایک اپنے ساتھی کی جانب سے کفیل بن گیا تو ان میں سے ہر ایک جو مال ادا کرے تو دوسرے پر ادا کیے ہوئے مال کے نصف کا رجوع کرے اور سوائے اس کے نہیں کہ ایک عقد سے مقید کیا۔ لہٰذا اگر ان کو دو عقدوں میں مکاتب بنایا تو کفالت بالکل صحیح نہ ہوگی ہر حال جب اس نے ایک عقد کے ساتھ مکاتب بنایا تو قیاس کے لحاظ سے صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ یہ بدلِ کتابت کی کفالت ہے اور استحسان کے لحاظ سے صحیح ہوگی اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر ہزار کے وجوب کے حق میں کفیل بنایا جائے اور ان دونوں کی آزادی اس کے ادا کے ساتھ معلق ہوگی اور ہزار کا اپنے ساتھی کے حق میں کفیل بنایا جائے گا۔ پس جو ان میں سے ایک ادا کرے گا تو اس کے نصف کا دوسرے پر رجوع کرے گا ان دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے پھر اگر آقا نے ان دونوں میں سے ایک کو ادا کرنے سے قبل آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے اور آقا کے لیے جائز ہے کہ اس غلام کا حصہ جس کو آزاد نہیں کیا چاہے تو اسی غلام (یعنی جس کو آزاد نہیں کیا) سے اصیل ہونے کے لحاظ سے لے لے اور (چاہے تو) دوسرے سے (جس کو آزاد کر دیا ہے) کفالت کے لحاظ سے لے لے اور وہ آزاد ہونے والا اپنے ساتھی پر اس مال کا رجوع کرے گا جو اس نے اپنے ساتھی کی جانب سے ادا کیا ہے، اس کا ساتھی (جو آزاد نہیں ہے) اس پر (جو آزاد ہے) اس مال کا رجوع نہیں کرے گا جو اس نے اپنی ذات کی جانب سے ادا کیا ہے، اس لیے کہ مال حقیقت میں ان دونوں کی رقبہ کے مقابل ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ مال کو ان دونوں میں سے ہر ایک ذمہ کفالت کو صحیح کرنے کے لیے بنایا گیا ہے۔

تشریح:

عبدان کو تبا بعقد...... سے یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے دو غلام تھے، پھر اس نے ان دونوں کو اکٹھے مکاتب بنا دیا یعنی مولیٰ نے یوں کہا کہ میں نے تم دونوں کو ہزار درہم کے بدلے ایک سال تک مکاتب بنایا اور ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب ان میں سے جو بھی کچھ رقم مولیٰ کو دے گا تو اس کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے گا۔

و انما قید...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا ہے کہ ایک ہی عقد سے دونوں کو مکاتب بنایا ہو یہ اس صورت کے لیے قید ہے۔ لہٰذا اگر مولیٰ نے دو عقدوں میں دونوں کو مکاتب بنایا تو پھر کفالت بالکل صحیح نہیں ہے نہ قیاساً نہ استحساناً تو یہ بات معلوم ہوئی کہ "بعقد واحد" کی قید احترازی ہے۔ بہر حال جب مولیٰ نے دونوں کو ایک عقد میں مکاتب بنایا تو ان دونوں کا کفیل بننا قیاس کے اعتبار سے صحیح نہیں ہے اور استحسان کے اعتبار سے صحیح ہے۔

قیاس کی دلیل:

قیاس کے اعتبار سے اس لیے کہ صحیح نہیں ہے کہ اس میں دو خرابیاں ہیں۔ اول مکاتب کفیل بن رہا ہے۔ دوم بدل کتابت کا کفیل بنا جا رہا ہے اور یہ دونوں باطل ہیں۔

بہر حال مکاتب کی کفالت تو اس لیے باطل ہے کہ کفالت احسان ہے اور مکاتب چوں کہ غلام ہے اس لیے وہ احسان کرنے کا مالک نہیں ہے لہٰذا مکاتب کی کفالت باطل ہے اور بدل کتابت کی کفالت اس لیے باطل ہے کہ کفالت دین صحیح کی ہوتی ہے اور بدل کتابت دین صحیح نہیں ہے۔ لہٰذا اس کی کفالت باطل ہے اور جب یہ دونوں وجہیں اس مذکورہ مسئلے میں ہیں تو یہ بھی باطل ہونا چاہیے۔ [عنایہ]

استحسان کی دلیل:

استحسان کی دلیل کی ہے کہ عقد صحیح ہونے کا احتمال رکھتا ہے وہ اس طرح کہ ہزار درہم جو بدل کتابت ہے وہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر واجب ہو اور ان دونوں کا آزاد ہونا ہر ایک کے ادا کرنے کے ساتھ معلق ہو گویا کہ مولیٰ نے ہر ایک سے یوں کہا ہے کہ اگر تو نے ہزار درہم دے دیئے تو تو آزاد ہے اور ہر ایک کو اس کے ساتھی کی طرف سے کفیل بھی بنایا گیا ہے تو جب اس طرح ہے تو ان میں سے جو بھی رقم ادا کرے گا تو وہ اس کے نصف کا اپنے ساتھی سے رجوع کرے۔ [عنایہ]

فـان اعتـق السيـد ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب مولیٰ نے دو غلاموں کو مکاتب بنایا اور وہ ایک دوسرے کے کفیل ہو گئے اور ابھی تک انہوں نے رقم ادا نہیں کی تھی کہ مولیٰ نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے۔ مثلاً مولیٰ نے دونوں کو ہزار درہم کے بدلے مکاتب بنایا تھا پھر ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو اب دوسرے کے ذمے صرف پانچ سو درہم رہ گئے ہیں اور اب مولیٰ کو بھی اختیار ہے کہ وہ پانچ سو درہم جس سے چاہے لے لے، بہر حال جس کو آزاد کر دیا تو اس سے اس وجہ سے کہ وہ دوسرے کا کفیل ہے اور دوسرے سے اس وجہ سے کہ وہ ابھی مکاتب ہے اور اس کے ذمے پانچ سو درہم اصالت کے اعتبار سے ہیں تو اب مولیٰ نے اگر معتق سے پانچ سو درہم لیے تو یہ معتق ان دراہم کو دوسرے غلام سے لے لے گا کیوں کہ یہ اس کا کفیل تھا اور اگر مولیٰ نے پانچ سو دراہم اس غلام سے لیے جس کو ابھی آزاد نہیں کیا تو یہ جب پانچ سو درہم ادا کر دے گا تو اپنے ساتھی سے جو پہلے سے ہی آزاد ہے اس کا رجوع نہیں کرے گا۔

''لان المال'' سے شارح رحمہ اللہ اسی بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ یہ رجوع کیوں نہیں کرے گا اس لیے کہ مال جو ادا کیا ہے وہ اسی کی ذات پر لازم تھا تو جب اس نے اس مال کو ادا کیا جو اس پر لازم تھا تو اس کا رجوع نہیں کرے گا تو مال صرف غیر معتق پر لازم تھا۔ دونوں کے ذمے تو صرف کفالت کو صحیح کرنے کی وجہ سے تھا کہ جب ان دونوں نے ایک دوسرے کو کفیل بنایا ہے اور کفیل بنانا اسی وقت درست ہوگا جب مال ان دونوں پر لازم ہو تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مال ان دونوں پر صرف کفالت کی وجہ سے ہے ورنہ اصل کے اعتبار سے تو مال صرف غیر معتق پر لازم ہے۔

نوٹ:

بندہ کی ناقص رائے کے مطابق شارح رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول ''انـمـا جـعـل علی کل منهما تصحيحا لكفالة ''میں نظر ہے اس لیے کہ صحیح مذہب کے مطابق کفالت میں ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے مطالبہ میں ملانا ہے دین میں ملانا نہیں ہے تو اب شارح رحمہ اللہ کے اس قول کے مطابق کفالت ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ سے دین میں ملانا ہے کہ شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ کفالت صحیح کرنے کے لیے ان دونوں پر دین بنایا جائے گا حالاں کہ یہ بات صحیح مذہب کے مخالف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

مال لا يجب علىٰ عبد حتّٰى يعتق، حالٌ علىٰ مَنْ كفل به مطلقة۔ اقر محجور بمال، فالمال لا يجب عليه الا بعد العتق، و ان كـفـل بـهٖ حر كفالة مطلقة، و اى لم يتعرضْ للحلول، و التاجيل يجب عليه حالا، لان المانع من الحلول فى ذمة العبد انهٗ معسرٌ، لان جـميـع مـا فـى يدهٖ لمولاهٗ، و لا مانع فى الكفيل۔ و لو ادى رجع عليه بعد عتقهٖ۔ اى انُ ادى الكفيل، و كانت الكفالةُ بامرِ العبد رجع عليه بعد عتقهٖ۔ و لو مات عبدٌ مكفولٌ برقبتهٖ، و اقيم بينة انهٗ لمدعيهِ، ضمن كفيلهٗ قيمتهٗ۔ رجلٌ ادعىٰ رقبة عبدٍ، فـكـفـل آخر برقبتهٖ، فمات العبدُ، فاقام المدعى بينة انهٗ له، ضمن الكفيل قيمتهٗ، لان الواجب على المولىٰ ردهٗ علىٰ وجـه تـخـلـفـهٗ قيـمتهٗ، فالكفيل اذا كفل فالواجب عليه ذالك، بخلاف ما اذا ادعىٰ مالا على العبد، فكفل لآخر برقبة العبد، فـمـات العبد، فلا شيئٌ على الكفيل۔ فانْ كفل سيدٌ عن عبدهٖ، او هو غير مديون عن سيدٍ فعتق، فما ادى كل واحد لا يرجع

علی صاحبہٖ۔ لان الکفالۃ وقعتْ غیر موجبۃ للرجوع، لان احدھما لا یستوجب دینا علی الآخر و عند زفر رحمہ اللّٰہ تعالیٰ ان کانت الکفالۃ بالامر یثبت الرجوع، لان المانع قد زال، و ھو الرق، و انما قال: غیر مدیون" لیصح کفالتہٗ، فان المولیٰ ان امر العبد المدیون بالکفالۃ عنہٗ لا تصح الکفالۃُ۔

ترجمہ:

اور ایسا مال جو غلام پر واجب نہ ہو یہاں تک کہ وہ آزاد ہو جائے (یہ) نقد ہوگا اس شخص پر جو اس کا کفیل مطلق بنا ہے۔ ایک عبد محجور نے مال کا اقرار کیا پس مال اس پر واجب نہ ہوگا مگر آزادی کے بعد اور اگر آزاد شخص اس کا مطلق کفیل بنا یعنی حلول اور تاجیل کے درپے نہ ہوا تو اس پر نقد واجب ہوں گے اس لیے کہ غلام کے ذمے میں حلول سے مانع یہ بات تھی کہ وہ تنگ دست تھا کیوں کہ وہ تمام مال جو اس کے قبضے میں ہے اس کے مولیٰ کا ہے اور کفیل میں کوئی مانع نہیں ہے اور اگر کفیل نے ادا کیا تو وہ غلام پر اس کے آزاد ہونے کے بعد رجوع کرے گا یعنی اگر کفیل نے ادا کیا اور کفالت غلام کے حکم سے تھی تو کفیل اس پر اس غلام کے آزاد ہونے کے بعد رجوع کرے گا اور اگر وہ غلام جس کی رقبہ کی کفالت کی گئی ہے مر گیا اور اس بات پر گواہی قائم کی گئی کہ وہ اس کے مدعی کا ہے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا ایک آدمی نے غلام کی رقبہ کا دعویٰ کیا پھر دوسرا شخص اس کی رقبہ کا کفیل بن گیا، پھر غلام مر گیا پھر مدعی نے اس بات پر گواہی قائم کی کہ وہ غلام اس کا ہے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ مولیٰ پر اس غلام کو ایسے طریقے سے واپس کرنا واجب ہے کہ قیمت اس کی خلیفہ ہو تو کفیل نے جب اس کی کفالت کی تو اس پر واجب ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے غلام پر مال کا دعویٰ کیا پھر دوسرا شخص غلام کی رقبہ کا کفیل ہو گیا پھر غلام مر گیا تو کفیل پر کچھ نہیں ہے اور اگر آقا اپنے غلام کی طرف سے کفیل ہوا یا وہ غلام جو غیر مدیون ہے اپنے آقا کی طرف سے کفیل ہو گیا پھر غلام آزاد ہو گیا پس ہر ایک نے جو مال ادا کیا ہے تو اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کرے گا اس لیے کہ کفالت واقع ہوئی ہے دراں حالانکہ رجوع ثابت کرنے والی نہیں ہےکیوں کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر دین واجب نہیں کر سکتا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کفالت حکم سے ہو تو رجوع ثابت ہوگا اس لیے کہ مانع زائل ہو گیا ہے اور وہ غلام ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ غیر مدیون کہا تاکہ اس کی کفالت صحیح ہو جائے کیوں کہ مولیٰ اگر عبد مدیون کو اپنی طرف سے کفالت کا حکم دے تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔

تشریح:

مال لا یجب ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کے غلام نے کسی سے بیع سے کی اور مولیٰ نے غلام کو بیع کی اجازت نہیں دی تھی اور اس غلام کے ذمے ایک ہزار درہم کا قرض لازم ہو گیا تو جب مولیٰ نے اس غلام کو بیع کی اجازت نہیں دی تھی اسی وجہ سے غلام پر جو دین آیا ہے یہ اس پر فی الحال واجب نہیں ہے بلکہ غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس پر دین کا ادا کرنا واجب ہوگا، پھر ایک اور شخص اس غلام کا کفیل بن گیا اور یہ شخص مطلق کفیل بنا یعنی اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ رقم فی الحال ادا کرنی ہے یا کچھ عرصے کے بعد ادا کرنی ہے بلکہ مکفول لہ سے کہا کہ میں اس غلام کا کفیل ہوں تو اب اس کفیل سے رقم کا مطالبہ اسی وقت کیا جائے گا اس لیے کہ کفیل پر مال لازم ہونے کا سبب ذمہ کو قبول کرنا ہے یعنی کفیل نے غلام کے ذمہ کو قبول کیا ہے تو غلام کا ذمہ قبول کرنے کی وجہ سے کفیل پر فوراً ادا کرنا واجب ہوگا اور غلام پر فی الحال اس لیے واجب نہیں تھے کہ غلام غریب ہے اور وہ اپنے ذمہ کا مالک نہیں ہے کیوں کہ غلام کے قبضے میں جتنا بھی مال ہے وہ اس کی ملک نہیں ہے بلکہ اس مولیٰ کی ملک ہے جب اس کے مولیٰ کی ملک ہے تو اس پر رقم فی الحال ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ آزاد ہونے کے بعد ادا کرے گا جب کہ کفیل کے لیے ایسا مانع نہیں ہے سو اس کفیل پر فی الحال واجب ہے۔ [بحر الرائق]

و لو ادی رجع ...... سے یہ بتایا کہ جس شخص نے غلام کے دین کی کفالت کی تھی، پھر اس کفیل نے یہ رقم ادا کر دی تو یہ کفیل اس رقم کو غلام سے اس

کے آزاد ہونے کے بعد لے گا جب کہ کفالت غلام کے حکم سے ہوئی ہو اگر اس کے حکم کے بغیر ہوئی تھی تو پھر رجوع نہیں کرے گا۔

و لو مات عبد مکفول برقبته...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ زید کا ایک غلام تھا پھر عمرو نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ یہ غلام میرا ہے، عمرو کے دعویٰ کے وقت خالد وہاں موجود تھا تو خالد نے عمرو سے کہا کہ میں اس غلام کی ذات کا کفیل ہوں، خالد نے غلام کی کفالت اس لیے کی کہ عمرو کے پاس اپنے دعویٰ پر کوئی گواہی نہ تھی تو خالد نے عمرو سے کہا کہ تو اپنے دعویٰ پر گواہی قائم کر جب تک میں اس غلام کا کفیل ہوں۔ عمرو ابھی تک گواہی نہ لے کر آیا تھا کہ وہ غلام زید کے قبضے میں مر گیا اور اس کے بعد عمرو نے اس پر گواہی پیش کی کہ یہ غلام میرا تھا تو اب کفیل کو اس غلام کی قیمت لازم ہوگی۔

لان الواجب علی المولیٰ ...... سے شارح رحمہ اللہ اس بات کی دلیل دے رہے ہیں کہ کفیل کو قیمت کیوں لازم ہوگی تو اس وجہ سے کہ اگر غلام زندہ ہوتا اور عمرو گواہی پیش کر دیتا تو زید پر غلام کو واپس کرنا ضروری ہوتا، لیکن چوں کہ غلام کے مرنے کے بعد عمرو نے گواہی پیش کی ہے لہٰذا اب زید پر غلام واپس کرنے کی جگہ اس غلام کی قیمت خلیفہ بن جائے گی یعنی غلام کے مرنے کے بعد زید پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو جب زید جو اصیل ہے، اس پر غلام کی قیمت واجب ہے تو خالد جو کفیل ہے اس پر بھی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ جس شئی کا مطالبہ اصیل سے ہوتا ہے بالکل اسی شئی کا مطالبہ کفیل سے بھی کیا جائے گا تو کفیل پر قیمت اس لیے لازم ہوئی ہے۔

بخلاف ما اذا ادعیٰ ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ یہ جو حکم مذکور ہوا کہ غلام کے مرنے کے بعد کفیل پر قیمت لازم ہوگی۔ یہ حکم صرف اسی صورت میں ہے اس کے برخلاف جب ایک شخص نے کسی غلام پر مال کا دعویٰ کیا پھر دوسرا اس غلام کے نفس کا کفیل بن گیا اور پھر غلام مر گیا تو کفیل بری ہو جائے گا اس لیے کہ اس صورت میں یہ شخص غلام کے ذمے جو شئی تھی اس کا کفیل بنا تھا اور غلام اصیل (مکفول عنہ) تھا اور جب اصیل ہی مر گیا تو کفیل کے ذمے کچھ بھی نہ ہوگا جب کہ پہلی صورت میں اصیل غلام کا مولیٰ ہے اور غلام کے مرنے کی وجہ سے مولیٰ بری نہ ہوگا تو جب مولیٰ جو اصیل ہے وہ بری نہ ہوگا تو کفیل کس طرح بری ہو سکتا ہے لہٰذا کفیل کے ذمے بھی رقم واجب ہوگی۔ [عنایہ]

فائدہ قید:

متن میں مصنف رحمہ اللہ نے "واقیم بینة انه لمدعیه" کی قید لگائی ہے کہ مدعی نے غلام کے مرنے کے بعد گواہی پیش کی ہو تو پھر یہ صورت ہوگی اور اگر مدعی کی ملک غلام میں گواہی سے ثابت نہ ہو بلکہ مدعیٰ علیہ کے قسم لینے سے یا قسم کا انکار کرنے سے ثابت ہو تو اس وقت کفیل کو کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ [بحرالرائق، کفایہ]

فان کفل سید عن ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک شخص کا باقی رکھیں غلام پر کسی کا دین تھا پھر یہ شخص یعنی مولیٰ اس دین کا کفیل بن گیا یا پھر کسی شخص پر دین تھا اور اس کا غلام اس کا کفیل بن گیا جب کہ غلام ایسا تھا کہ اس پر کسی کا دین نہ تھا اب یہ دونوں کفالتیں درست ہیں پھر مولیٰ نے غلام کے دین کو ادا کر دیا اور اسی طرح دوسری صورت میں غلام نے آزاد ہونے کے بعد مولیٰ کے دین کو ادا کر دیا تو ان میں سے جس نے بھی دین ادا کیا تو وہ اس کا اپنے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا یعنی اگر مولیٰ نے غلام کا دین ادا کر دیا تو مولیٰ، غلام سے بعد میں رجوع نہیں کر سکتا اسی طرح جب غلام نے مولیٰ کے دین کو ادا کیا تو پھر اس کا رجوع مولیٰ سے نہیں کر سکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کفالت صحیح تو ہے، لیکن یہ کفالت ایسی نہیں ہے جو کفیل کے مکفول عنہ کے ذمے رقم کو ثابت کر دے بلکہ یہ محض کفالت ہے اس کفالت میں کفیل رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ ایک صورت میں مولیٰ کفیل ہے اور دوسری صورت میں غلام کفیل ہے اور ان میں سے ہر ایک کا دوسرے پر دین ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ دین تو اس وقت ثابت ہوتا ہے جب دائن کی ملک اور ہو اور مدیون کی ملک اور ہو۔ جب کہ ان دونوں دائن اور مدیون کی ملک ایک ہی

ہے۔لہٰذا دین ثابت نہ ہوگا جب دین ثابت نہ ہوگا تو کفیل رقم کوادا کرنے کے بعد رجوع بھی نہیں کر سکے گا۔

اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں رجوع کیا جائے گا اس لیے کہ جو شئی رجوع سے مانع تھی وہ غلامی تھی کہ اس کی وجہ سے دونوں کی ملک ایک ہی تھی جب غلام آزاد ہو گیا تو غلامی نہ رہی جب غلامی نہ رہی تو پھر ہر ایک کی ملک الگ الگ ثابت ہوگی۔ جب ہر ایک کی ملک الگ ثابت ہوگی تو دین بھی ثابت ہو جائے گا جب دین ثابت ہوگا تو رجوع بھی ثابت ہوگا۔

و انما قال غیر مدیون ...... سے شارح رحمہ اللہ ایک قید کا فائدہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو کہا گیا کہ ایسا غلام کفیلہ و جو غیر مدیون ہو تو پھر کفالت صحیح ہوگی لہٰذا اگر غلام مدیون ہو تو پھر غلام مولیٰ کا کفیل نہیں بن سکتا اس لیے کہ جس غلام پر دین ہوتا ہے وہ غرماء (قرض خواہوں) کی ملک ہوتا ہے۔لہٰذا اس کی کفالت صحیح نہیں ہے۔

......☆☆☆☆☆......

کتاب الحوالۃ

مصنف رحمہ اللہ کتاب الحوالۃ کو کتاب الکفالۃ کے بعد ایک مناسبت کی وجہ سے لائے ہیں اور وہ مناسبت یہ ہے کہ جس طرح کفالت میں جو شئی اصیل کے ذمے ہوتی ہے اس کو انسان اپنے اوپر لازم کرتا ہے، اسی طرح حوالت میں بھی جو شئی اصیل کے ذمے ہوتی ہے اس کو لازم کیا جاتا ہے دونوں میں کچھ فرق ہے وہ ان شاء اللہ مذکور ہو جائے گا۔ [بحر الرائق، عنایہ]

حوالت کے بارے میں چند اشیاء جاننی چاہیے۔

لغوی معنی:

حوالت کے لغوی معنی ''پھیرنا'' ہیں

اصطلاحی معنی:

حوالت کے اصطلاحی معنی ''نقل الدين من ذمه الى ذمة'' یہ تعریف شارح رحمہ اللہ نے بھی بیان کی ہے۔

حوالت کا رکن:

حوالت کا رکن محیل کا ایجاب اور محتال اور محتال علیہ کا قبول کرنا ہے۔

حوالت کی شرائط:

حوالت میں چوں کہ چار چیزیں ہیں۔ محیل محتال محتال علیہ محتال لہ تو ان میں سے ہر ایک کی شرائط ہیں۔

محیل کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) راضی ہونا۔

محتال کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) راضی ہونا۔ (۴) حوالت کی مجلس میں ہونا۔

محتال علیہ کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) راضی ہونا۔ (۴) حوالت کی مجلس میں ہونا۔

محتال بہ کی شرائط:

(۱) دین صحیح ہو۔

حوالت کا حکم:

حوالت کے کچھ احکام ہیں۔ ایک محیل کا بری ہو جانا اور محتال کو محتال علیہ سے مطالبہ کا حق حاصل ہونا اور محتال علیہ کا محیل کو لازم پکڑنا۔

حوالت کی صفت:

حوالت کی تین قسمیں ہیں۔(۱)لازم۔(۲)جائز۔(۳)فاسد۔

حوالت کی دلیل:

حوالت کی دلیل یہ احادیث ہیں۔"و من احیل علی ملئی فلیتبع "اس کو امام طبرانی نے روایت کیا ہے۔و من احیل علی ملئی فلیحتل اس کو امام احمد رحمہ اللہ نے روایت کیا۔

حوالت کی اقسام:

ان کا ذکر عنقریب آئے گا۔

حوالت کا سبب اور حوالت کے محاسن:

یہ دونوں وہی ہیں جس کا بندہ نے کفالت میں ذکر کر دیا ہے۔ [بحرالرائق]

فائدہ:

حوالت کے باب میں چوں کہ چار اشیاء ہیں۔محیل محتال محتال علیہ محتال بہ تو اب ان کی تعریف بھی جاننا چاہیے ان کی تعریف جاننے کے لیے ایک مثال سمجھنی چاہیے کہ زید کا۔عمرو پر ہزار درہم دین ہے اور عمرو کا ہزار درہم دین خالد کے ذمے ہے اب جب زید نے عمرو سے رقم کا مطالبہ کیا تو عمرو نے زید سے کہا کہ تم جا کر خالد سے لے لینا میں نے اس سے لینے ہیں اس کو حوالت کہا جاتا ہے اب اس میں چوں کہ عمرو نے زید کو خالد کے حوالے کیا تو عمرو "محیل" ہے اور زید "محتال" ہے اور خالد محتال علیہ ہے اور ہزار درہم "محتال بہ" ہے اور یہ بات مدِ نظر رہے کہ حوالت کے لیے دین کا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ بغیر دین کے بھی حوالت صحیح ہے اور یہ مثال صرف اصطلاحات کو واضح کرنے کے لیے بنائی گئی ہے۔

هی تصح بالدین برضی المحیل و المحتال و المحتال علیه۔ الحواله نقل الدین من ذمة الی ذمة، قولهٗ "بالدین" ای بدین للمحتال علی المحیل، هذا الذی ذکر روایة القدوریٌ، و فی روایة الزیادات:تصح بلا رضی المحیل، و صورتهٗ ان یقول رجل للطالب: ان لك علی فلان كذا فاحتلهُ عليَّ، فرضی بذلك الطالب صحت الحوالةُ، و برئَ الاصیل، و صورةٌ اخریٰ: كفل رجلٌ عن الآخر بغیر امره بشرط براء ة الاصیل، و قبل المكفول لهٗ ذلك، صحت الكفالة، و یكون هذه الكفالة حوالة، كما ان الحوالة بشرط ان لا یبرأ الاصیل كفالة۔ و اذا تمت برئ المحیل من الدین بالقبول، و لم یرجع علیه المحتال۔ ای لم یرجع المحتال بدینهٖ علی المحیل۔ الا اذا توىٰ حقه بموت المحتال علیه مفلسا او حلفهٖ منكراً حوالة و لا بینة علیها، و قالا: او بان فلسهٗ القاضی۔ فان تفلیسَ القاضی معتبرٌ عندهما و عند الشافعی رحمه اللّٰه تعالیٰ، و عند ابی حنیفة رحمه اللّٰه تعالیٰ لا، اذ لا وقوف لاحد علیٰ ذلك الا بالشهادة، فالشهاده علی ان لا مال لهٗ شهادةٌ علی النفی۔

ترجمہ:

حوالت دین کے بدلے محیل اور محتال اور محتال علیہ کی رضاء سے صحیح ہے حوالت دین کو ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ طرف نقل کرنا ہے۔ماتن کا قول دین کے بدلے یعنی محتال کے محیل پر دین کے بدلے یہ جو ذکر کی گئی قدروی کی روایت ہے اور "زیادات" کی روایت میں محیل کی رضا کے بغیر صحیح ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے طالب سے کہا کہ تیرے فلاں کے ذمے اتنے روپے ہیں پس تو ان کو میرے حوالے کر دے طالب اس پر راضی ہو گیا تو حوالت صحیح ہو گی اور اصیل بری ہو جائے گا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کا اس کے حکم کے بغیر اصیل کے بری ہونے

کی شرط کے ساتھ کفیل بنا اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو کفالت صحیح ہوگی اور یہ کفالت حوالت ہو جائے گی جیسا کہ حوالت اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری نہ ہو کفالت ہو جاتی ہے اور جب حوالت پوری ہوگئی تو محیل دین سے محتال کے قبول کرنے سے بری ہو جائے گا اور محتال اس پر رجوع نہیں کرے گا یعنی محتال اپنے دین کا محیل پر رجوع نہیں کرے گا مگر جب محتال کا حق ہلاک ہو جائے محتال علیہ کے مفلس ہو کر مرنے کی وجہ سے یا محتال علیہ کے قسم اٹھانے کی وجہ سے حوالت کا انکار کرتے ہوئے اور اس پر گواہی بھی نہ ہو اور صاحبین رحمہما اللہ نے فرمایا یا قاضی اس کو مفلس قرار دے کیوں کہ قاضی کا مفلس قرار دینا صاحبین رحمہما اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک معتبر ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک معتبر نہیں ہے کیوں کہ اس پر کسی کا واقف نہیں ہو سکتا مگر گواہی کے ساتھ لہٰذا گواہی اس بات پر کہ اس کے لیے مال نہیں ہے یہ نفی پر گواہی ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے حوالت کا ذکر شروع کیا اور فرمایا کہ ''هي تصح بالدين'' کہ حوالت دین کے بارے میں درست ہے اور حوالت عین میں درست نہیں ہے اور پھر فرمایا کہ ''برضى المحيل و المحتال و المحتال عليه'' یعنی ان تینوں کی رضا ضروری ہے۔ محتال کی رضا میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے بلکہ سب ائمہ کے نزدیک محتال کی رضا ضروری ہے اور محتال علیہ کی رضاء احناف کے نزدیک ضروری ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر محیل کا محتال علیہ پر دین تھا تو پھر محتال علیہ کی رضا ضروری نہیں ہے۔ [عنایہ]

بہر حال یہاں جو مذکور ہے کہ محیل کی رضا بھی ضروری ہے یہ ''قدوری'' کی روایت ہے اور ''زیادات'' میں محیل کی رضا ضروری نہیں ہے ان دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

شارح رحمہ اللہ نے حوالت کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک صورت وہ ہے کہ جس میں الفاظ بھی حوالت کے ہیں اور معنی بھی حوالت کے ہیں اور دوسری وہ ہے کہ جس میں الفاظ تو حوالت کے نہیں ہیں لیکن معنی حوالت کے ہیں۔ پہلی صورت جس میں الفاظ اور معنی دونوں حوالت کے ہیں اس کو شارح رحمہ اللہ تعالیٰ نے ''و صورته ان يقول دجل للطالب'' سے بیان کیا کہ زید کے عمرو کے ذمے کچھ دراہم دین تھے تو پھر خالد نے زید سے کہا کہ تیرے فلاں (یعنی عمرو) کے ذمے اتنے دراہم ہیں تو ان دراہم کو میرے ذمے ڈال دے وہ مجھ سے لے لے زید اس پر راضی ہو گیا تو یہ صورت صحیح ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ جس میں حوالت لفظِ کفالت سے ثابت ہوتی ہے جیسے زید کے عمرو پر ایک ہزار دراہم تھے، پھر خالد نے زید سے کہا کہ میں عمرو کا کفیل ہوں اور خالد عمرو کے حکم کے بغیر کفیل بن گیا اور خالد نے اس بات کی بھی شرط لگائی کہ عمرو اب بری ہو جائے گا اور زید نے یہ شرط قبول کر لی تو یہ کفالت صحیح ہو جائے گی اور یہ کفالت حوالت ہوگی جیسا کہ اگر کوئی حوالت کرے اور اس میں اصیل کو بری نہ کرے تو وہ کفالت بن جاتی ہے۔

و اذا تمت بری المحیل ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب حوالت مکمل ہوگئی تو پھر محیل دین سے بری ہو جائے گا۔ متن میں جو ''بالقبول'' کا لفظ ہے یہ ''تمت'' کے متعلق ہے یعنی جب حوالت محتال علیہ کے قبول کرنے سے پوری ہوگئی تو محیل دین سے بری ہو جائے گا یہ جو فرمایا کہ محیل دین سے بری ہو جائے گا یہ بعض مشائخ کا مذہب ہے اور یہی صحیح ہے اور بعض کے نزدیک محیل صرف مطالبہ سے بری ہوگا اور دین سے بری نہ ہوگا یعنی محتال حوالت کے بعد محیل سے مطالبہ نہیں کر سکتا، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔ [عنایہ]

تو جب حوالت اپنی تمام شرائط کے ساتھ صحیح ہوگی تو پھر محتال محیل پر دوبارہ رجوع نہیں کرے گا مگر چند صورتوں میں محتال دوبارہ محیل سے رجوع کر سکتا ہے، وہ صورتیں امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک دو ہیں۔ (۱) محتال علیہ مفلس ہو کر مر گیا یعنی محتال علیہ نے اپنے مرنے کے بعد نہ کوئی رقم چھوڑی اور نہ ہی کسی پر قرضہ چھوڑا تو ایسی صورت میں محتال دوبارہ محیل کے پاس آ کر اپنی رقم کا مطالبہ کرے گا۔ (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ جب

محتال محتال علیہ کے پاس مطالبہ کے لیے گیا تو محتال علیہ نے حوالت کا ہی انکار کر دیا کہ حوالت نہیں ہوئی اور اس پر قسم بھی اٹھالی جب کہ محتال کے پاس حوالت کے ہونے پر گواہی بھی نہیں ہے تو ایسی صورت میں بھی محتال دوبارہ محیل کے پاس آ کر رقم کا مطالبہ کرے گا۔

جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک مذکورہ بالا صورتوں میں رجوع کرے گا اس کے علاوہ ایک تیسری صورت بھی ہے جس میں محتال محیل سے رجوع کرے گا وہ یہ ہے کہ قاضی نے محتال علیہ کی زندگی میں اس پر مفلس ہونے کا حکم لگا دے کہ یہ شخص مفلس ہے اور یہ بات یاد رہے کہ جب قاضی کسی کو مفلس قرار دے تو پھر قرض خواہ اس سے مطالبہ نہیں کر سکتے جب تک اس کے پاس رقم نہ آ جائے لہٰذا اگر محتال علیہ کو قاضی نے مفلس قرار دیا تو پھر محتال اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہٰذا وہ محتال دوبارہ محیل سے رجوع کرے گا۔

اب یہ امام صاحب رحمہ اللہ اور صاحبین رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کس وجہ سے ہوا تو اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ ''فان تفليس القاضی'' سے دے رہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی اگر کسی کو مفلس قرار دے تو وہ اس کا اعتبار کرتے ہیں اور امام صاحب اس کا اعتبار نہیں کرتے اس لیے کہ قاضی کو کسی کے مفلس ہونے کا علم گواہی کے ذریعے ہو سکتا ہے گواہی کے بغیر نہیں ہو سکتا تو جب گواہی کے ساتھ علم ہو گا تو جو شخص اس پر گواہی دے گا کہ فلاں کے پاس مال نہیں ہے تو یہ گواہی ایک شئی کی نفی پر ہے اور یہ بات اصول میں ہے کہ گواہی کسی شئی کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے اور ہمارے مسئلے میں گواہی ایک شئی کی نفی کر رہی ہے ثابت نہیں کر رہی جب کسی شئی کو ثابت نہیں کر رہی تو یہ مقبول بھی نہیں ہے جب یہ گواہی مقبول نہیں ہے تو قاضی اس پر مفلس ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ جب قاضی اس پر مفلس ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتا تو محتال علیہ مفلس نہ ہو گا جب محتال علیہ مفلس نہ ہو گا تو پھر محتال محیل سے رجوع بھی نہیں کرے گا۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔

[شامی: ج ۵ ر ص ۳۴۶، اللباب: ج ۲ ر ص ۸۳، اعلاء السنن: ج ۱۴ ر ص ۵۱۰]

و تصح بدراهم الوديعة يبرأ بهلاكها۔ اى يبرئ المودَعُ و هو المحتال عليه عن الحوالة بهلاك الوديعة فى يده۔ و بالمغصوبة و لم يبرأ بهلاكها۔ اى لم يبرأ الغاصب بهلاك الدراهم المغصوبة، لان القيمة تخلفها۔ و بالدين۔ اى بدين المحيل على المحتال عليه۔ فلا يطالب المحيل المحتال عليه۔ لانهٗ تعلق به حق المحتال۔ مع ان المحتال اسوة لغرماء المحيل بعد موته۔ انما قال هذا، لدفع توهم ان المحتال لما كان اسوة لغرماء المحيل بعد موته يكون حق المحيل متعلقا بذالك الدين فينبغى ان يكون للمحيل حق الطلب من المحتال عليه۔ فالحاصل ان الحوالة بالدين و ان كانت موجبة لتعلق حق المحتال بذالك الدين لكنها ادنىٰ مرتبة من الرهن، حتى لا يكونُ المحتال احق به بعد موت المحيل۔ و فى المطلقة لهٗ الطلب من المحتال عليه۔ اى اذا كانت الحوالة مطلقة غير مقيدة بالوديعة او المغصوب او الدين، فللمحيل طلب الوديعة و المغصوب و الدين من المحتال عليه۔ و لم تبطلُ باخذ ما عليه او عندهٗ۔ اى لم تبطل الحوالة باخذ المحيل ما على المحتال عليه او عندهٗ و هو الدين و المغصوب و الوديعة، سواءٌ كانت الحوالة مطلقة او مقيدة، ففى المطلقة ظاهرٌ، و اما فى المقيدةِ فلان المحيل ليس لهٗ حق الاخذ من المحتال عليه، فاذا دفع اليه المحتال عليه، فقد دفع ما تعلق به حق المحتال،فيضمن المحتال عليه۔

ترجمہ:

اور ودیعت کے دراہم کی حوالت صحیح ہے اور ان دراہم کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بری ہو جائے گا یعنی مودع جو محتال علیہ ہے ودیعت اس کے

قبضے میں ہلاک ہونے کی وجہ سے حوالت سے بری ہو جائے گا اور مغصوبہ دراہم کی حوالت صحیح ہے اور ان کے ہلاک ہونے سے بری نہ ہوگا یعنی غاصب دراہم مغصوبہ کے ہلاک ہونے کی وجہ سے بری نہ ہوگا اس لیے کہ قیمت ان کی خلیفہ ہے اور دین کی حوالت صحیح ہے یعنی محیل کے محتال علیہ پر دین کی حوالت صحیح ہے۔ لہٰذا محیل محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کرے گا اس لیے کہ اس کے ساتھ محتال کا حق متعلق ہے باوجودیکہ محتال محیل کی موت کے بعد محیل کے غرماء کے برابر ہے سوائے اس کے نہیں کہ یہ کہا اس بات کے وہم کو دور کرنے کے لیے کہ محتال جب محیل کی موت کے بعد محیل کے غرماء کے برابر ہے تو محیل کا حق اس دین کے متعلق ہوگا پس مناسب ہے کہ محیل کو محتال علیہ سے طلب کرنے کا حق ہو۔

پس خلاصہ یہ ہوا کہ دین کی حوالت اگرچہ محتال کے حق کے تعلق کو اس دین سے ثابت کرنے والی ہے، لیکن رہن سے ادنیٰ مرتبہ کی ہے۔ لہٰذا محتال محیل کی موت کے بعد اس کا زیادہ حق دار نہ ہوگا اور حوالت مطلقہ میں اس کے لیے محتال علیہ سے طلب کرنا جائز ہے یعنی جب حوالت مطلق ہو ودیعت یا مغصوب یا دین کے ساتھ مقید نہ ہو تو محیل کے لیے ودیعت اور مغصوب اور دین محتال علیہ سے طلب کرنا جائز ہے اور حوالت اس شئی کو لینے سے باطل نہ ہوگی جو اس کے ذمے یا اس کے پاس ہے یعنی حوالت محیل کے اس شئی کو لینے سے باطل نہ ہوگی جو محتال علیہ کے ذمے یا اس کے پاس ہے اور وہ دین اور مغصوب اور ودیعت ہے۔ برابر ہے کہ حوالت مطلقہ ہو یا مقیدہ، پھر مطلقہ میں تو ظاہر ہے اور بہر حال مقیدہ میں تو اس لیے کہ محیل کو محتال علیہ سے لینے کا حق نہیں ہے لہٰذا جب محتال علیہ نے اس کو دے دیا تو اس نے اس شئی کو دیا جس کے ساتھ محتال کا حق متعلق ہے پس محتال علیہ ضامن ہوگا۔

تشریح:

و تصح بدراهم الوديعة...... سے مصنف رحمہ اللہ حوالت کی دو قسمیں ذکر کر رہے ہیں۔

(۱) مقیدہ۔ (۲) مطلقہ

حوالت مقیدہ:

حوالت کو کسی ایسی شئی کے ساتھ مقید کرے جو محتال علیہ کے قبضہ میں ہے جیسے امانت یا مغصوبہ شئی کی حوالت کی یا پھر محیل حوالت کو اس دین سے مقید کردے جو محیل کا محتال علیہ کے ذمے ہے۔

حوالت مطلقہ:

مطلقہ یہ ہے کہ محیل حوالت کو کسی شئی یا دین سے مقید نہ کرے بلکہ یوں کہہ دے کہ فلاں سے جا کر یہ رقم لے لو۔

اس تمہید کے بعد اب کتاب کے مسئلے کی طرف آتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے پہلا مسئلہ ''تصح بدراهم الوديعة''...... سے بیان کیا اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو کے پاس ایک ہزار درہم امانت رکھوائے اور زید کے ذمے خالد کے ایک ہزار دراہم قرض تھے خالد نے زید سے ان دراہم کا مطالبہ کیا تو زید نے خالد سے کہا کہ میرے ہزار درہم عمرو کے پاس امانت ہیں میں ان دراہم کو تمہارے حوالے کرتا ہوں تم جا کر عمرو سے لے لو تو اب یہ حوالت درست ہے اب اگر حوالت کے بعد خالد نے عمرو سے دراہم نہیں لیے کہ وہ دراہم عمرو کے پاس ہلاک ہو گئے تو عمرو حوالت سے بری ہو جائے گا اور عمرو پر ہزار درہم لازم نہ ہوں گے اس لیے کہ حوالت ان ہزار دراہم کے ساتھ مقید تھی جو امانتاً عمرو کے پاس تھے اور جب وہ ہلاک ہو گئے تو پھر عمرو پر لازم بھی نہ ہوں گے۔

و بالمغصوبة ...... سے مصنف رحمہ اللہ دوسری صورت پیش کر رہے ہیں کہ زید کے ایک ہزار دراہم کو عمرو نے چوری کر لیا اور پھر بعد میں عمرو نے زید کو واپس کرنا چاہیے کہ اتنے میں خالد زید سے ایک ہزار درہم دین مانگنے آ گیا تو زید نے خالد سے کہا کہ میرے ایک ہزار درہم عمرو کے پاس ہیں

تم اس سے جا کر لے لوتو یہ حوالت صحیح ہے اور خالد نے ابھی عمرو سے ہزار درہم نہ لیے تھے کہ وہ ہزار درہم عمرو کے پاس ہلاک ہو گئے تو اب عمرو حوالت سے بری نہ ہوگا بلکہ وہ خالد کو ہزار درہم لازمی طور سے دے گا اس لیے کہ یہ دراہم جو عمرو کے پاس تھے یہ غصب کے تھے اور یہ بات معلوم ہے کہ غاصب کے پاس اگر شئی مغصوبہ ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے اس لیے کہ یہ امانت نہیں ہیں۔

و بالدین ......اس کی صورت یہ ہے کہ زید کے عمرو پر ایک ہزار درہم دین تھے پھر خالد زید سے اپنے ایک ہزار درہم مانگنے آیا تو زید نے کہا کہ میں نے عمرو سے ایک ہزار درہم لینے ہیں تم اس سے جا کر ایک ہزار درہم لے لینا تو یہ حوالت صحیح ہے۔

ابھی اوپر جو تین صورتیں مذکور ہوئیں کہ حوالت دین یا عین کی ہوگی پھر عین یا امانت ہوگی یا غصب ہوگی تو ان تینوں صورتوں کا حکم شارح رحمہ اللہ ''فلا یطالب المحیل ...... سے بیان کر رہے ہیں کہ حوالت کے میں محیل محتال علیہ سے اس شئی کا یا دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ حوالت کے بعد اس شئی یا دین کے ساتھ محتال کا حق متعلق ہو گیا تو اگر محیل محتال علیہ سے وہ شئی لے لے گا تو محتال کا حق باطل ہو جائے گا اس لیے کہ حوالت کے بعد صرف محتال کا حق اس شئی کے ساتھ متعلق ہے۔ جیسا کہ جب کوئی شخص ایک شئی رہن رکھوا دے تو رہن رکھوانے کے بعد راہن کا حق اس شئی سے ختم ہو جاتا ہے اور مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ [عنایہ، فتح القدیر]

اب ایک شخص نے حوالت مقیدہ کی جیسا کہ مذکورہ تین صورتوں میں ہوئی اور اس شخص پر اور بھی کئی لوگوں کے دین تھے اور یہ محیل مر گیا اور اس کے پاس اس شئی کے علاوہ کچھ نہیں تھا جس شئی کو اس محیل نے ایک شخص کے حوالے کیا ہے تو اب یہ شخص جو محتال ہے یہ اس شئی کا صرف اکیلا حق دار نہیں ہے بلکہ محیل کے باقی قرض خواہ بھی اس شئی میں شریک ہیں جیسا کہ زید پر عمرو، بکر، خالد کے دین تھے پھر زید نے ایک ہزار درہم کو عمرو کے حوالے کیا اور مر گیا اور زید کے پاس ان ہزار درہم کے علاوہ کچھ نہیں ہے تو اب عمرو اکیلا ان ہزار دراہم کا مالک نہیں ہے بلکہ عمرو، بکر، خالد تینوں اس ہزار دراہم میں شریک ہیں یہی مطلب مصنف رحمہ اللہ کی اس عبارت ''مع ان المحتال اسوة لغرماء العمل بعد موته'' کا ہے۔

انما قال لهذا لدفع ...... سے شارح رحمہ اللہ اس عبارت کے لانے کی وجہ بتا رہے ہیں کہ مصنف رحمہ اللہ یہ عبارت اس لیے لے کر آئے ہیں کہ جب محتال، محیل کے مرنے کے بعد سب قرض خواہوں کے برابر ہوگا تو کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ محیل کا اس دین سے حق متعلق تھا جب ہی تو سب قرض خواہ اس میں شریک ہیں جب محیل کا حق اس شئی کے ساتھ متعلق ہے تو مناسب ہے کہ محیل اپنی زندگی میں بھی اس شئی کا مطالبہ کرے۔'' تو اس وہم کو دور کر دیا کہ محیل محتال علیہ سے مطالبہ نہیں کرے گا باوجود کہ محتال قرض خواہوں کے برابر ہے۔

و الحاصل ان الحوالة بالدین ...... سے شارح رحمہ اللہ ساری بات کا خلاصہ ذکر کر رہے ہیں کہ حوالت مقیدہ میں محتال کا حق اگر چہ اس شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ رہن میں مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے، لیکن حوالت و رہن میں اتنا فرق ہے کہ حوالت میں محیل کے مرنے کے بعد محتال سب قرض خواہوں کے برابر ہے صرف اکیلا اس شئی کا حق دار نہیں ہے جب کہ رہن میں مرتہن راھن کے مرنے کے بعد بھی اکیلا اس شئی کا حق دار ہوگا۔ راہن کے قرض خواہ شئی مرہونہ میں شریک نہ ہوں گے تو حوالت رہن سے ادنیٰ ہے۔

و فی المطلقة له الطلب ...... سے مصنف رحمہ اللہ حوالت مطلقہ کا حکم بتا رہے ہیں کہ اس سے ماقبل حوالت مقیدہ کا حکم گزرا اور یہ حوالت مطلقہ کا حکم ہے حوالت مطلقہ یہ ہے کہ محیل، طالب سے کہے کہ میں نے تیرے حوالے ہزار درہم کر دیے جو فلاں شخص کے پاس ہیں تو یہ مطلقہ ہے اس لیے کہ محیل نے یہ نہیں کہا کہ وہ ہزار درہم امانت کے ہیں یا ودیعت کے ہیں یا غصب کے ہیں بلکہ مطلق کہہ دیا کہ تم اس سے ہزار درہم لے لو تو اس حوالت کا حکم یہ ہے کہ اس میں محتال کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا بلکہ محیل بھی محتال علیہ سے اس شئی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حوالت مقیدہ میں محیل کے لیے محتال علیہ سے مطالبہ ناجائز ہے اور حوالت مطلقہ میں محیل کے لیے محتال علیہ سے مطالبہ جائز ہے تو اب اگر محیل ان دونوں صورتوں میں محتال علیہ سے اس شئی کو لے لے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کو مصنف رحمہ اللہ نے ''و لم تبطل باخذ'' سے

بیان کیا کہ اگر محیل نے محتال علیہ سے شئی کو لے لیا خواہ وہ شئی دین ہو یا عین ہو تو حوالت باطل نہ ہوگی خواہ حوالت مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو، بہر حال مطلقہ کا باطل نہ ہونا ظاہر ہے کہ مطلقہ میں محیل کے لیے بھی مطالبہ جائز تھا اور محتال علیہ کا حق اس سے متعلق نہیں ہوا تھا البتہ حوالت مقیدہ (کہ جس میں محتال کا حق شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے) تو وہ اس لیے باطل نہیں ہوتی کہ اس میں جب محیل کا مطالبہ نا جائز تھا اور محتال علیہ سے شئی کو لینا نا جائز تھا، پھر بھی محیل نے محتال علیہ سے اگر شئی کو لے لیا اور محتال علیہ نے اس کو شئی دے دی تو یقینی طور پر محتال علیہ نے ایک ایسی شئی محیل کو دی جس کے ساتھ محتال کا حق لگا گویا ہوا تھا تو اب چونکہ محتال علیہ نے محیل کو شئی دی ہے اس لیے اب یہ ضامن ہوگا کیوں کہ اس نے محتال کا حق باطل کرنا چاہا اور محتال کا حق باطل نہ ہوگا اور محتال علیہ اس شئی کا ضامن ہوگا۔

و لا یقبل قول المحیل للمحتال علیه عند طلبه مثل ما احال: انما احلتُ بدین کان لی علیك۔ ای احال رجلٌ رجلا علیٰ آخرَ بمائةٍ، فدفع المحتال علیه الی المحتال، ثم طلب المحتال علیه تلك المائة من المحیل، فقال المحیل: انما احلتُ بمائة لی علیك، و المحتال علیه ینکر ان علیه شیئاً، یکون القول لهٗ لا للمحیل و لا یکون قبول الحوالة اقراراً من المحتال علیه بمائة لان الحوالة تصح من غیر ان یکون للمحیل علی المحتال علیه شیٔ۔ و لاقول المحتال للمحیل عند طلبه ذالك: احلتنی بدین لی علیكَ۔ ای احال و اخذ المحتال المال من المحتال علیه، فطلب المحیل ذالك المال من المحتال، فقال المحتال للمحیل: قد احلتنی بالدین الذی لی علیك، و المحیل ینکر ان علیه شیئاً، فالقول لهٗ لا للمحتالِ، و لا یکون الحوالة اقراراً من المحیل بالدین للمحتال علی المحیل، فان الحوالة مستعملة فی الوکالة۔

ترجمہ:

اور محیل کا محتال علیہ سے کہنا محتال علیہ کے اس شئی کی مثل کو طلب کرنے کے وقت جو محیل نے محتال علیہ حوالے کی تھی، سوائے اس کے نہیں کہ میں نے تو وہ دین حوالے کیا تھا جو میرا تیرے ذمے تھا یعنی ایک آدمی نے دوسرے آدمی کو کسی پر سو کے بدلے حوالے کیا پھر محتال علیہ نے محتال کو شئی دے دی پھر محتال علیہ نے یہ سو محیل سے طلب کیے تو محیل نے کہا سوائے اس کے نہیں کہ میں نے تو وہ سو حوالے کیے تھے جو میرے تیرے ذمے تھے اور محتال علیہ نے اس بات سے انکار کیا کہ اس پر کوئی شئی ہے تو معتبر قول محتال علیہ کا ہے نہ کہ محیل کا اور حوالت کو قبول کر لینا محتال علیہ کا سو کا اقرار کرنا نہیں ہے اس لیے کہ حوالت صحیح ہوتی ہے علاوہ اس بات کے کہ محیل کا محتال علیہ پر کچھ ہو اور محتال کا محیل سے کہنا محیل کے اس کو طلب کرنے کے وقت کہ تو نے میرے حوالے وہ دین کیا تھا جو میرا تیرے ذمے ہے یعنی ایک شخص نے حوالت کی اور محتال نے محتال علیہ سے مال لے لیا پھر محیل نے اس مال کا محتال سے مطالبہ کیا تو محتال نے محیل سے کہا کہ تو نے میرے حوالے وہ دین کیا تھا جو میرا تیرے ذمے تھا اور محیل نے اس بات کا انکار کر دیا کہ اس پر کوئی شئی ہو تو معتبر قول محیل کا ہے نہ کہ محتال کا اور حوالت کرنا محیل کا اس دین کا اقرار نہ ہوگی جو محتال کا محیل کے ذمے ہے کیوں کہ حوالت وکالت میں مستعمل ہوتی ہے۔

تشریح:

و لا یقبل قول المحیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے خالد سے ایک ہزار درہم لینے تھے تو خالد نے زید سے کہا کہ تم عمرو سے جا کر ہزار درہم لے لو زید نے جا کر عمرو سے ہزار درہم لے لیے اور عمرو نے خالد سے کہا کہ میں نے تمہارے کہنے پر زید کو ہزار درہم دیے ہیں۔ لہٰذا اب مجھے وہ ہزار درہم دے دو تو خالد نے کہا کہ میں نے تم سے وہ ہزار درہم دینے کو کہا تھا جو میں نے تم سے لینے تھے اور عمرو نے انکار کیا کہ میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں تو اب معتبر قول عمرو کا قسم کے ساتھ ہوگا اور خالد کی بات معتبر نہ ہوگی اس لیے کہ

عمرو کے خالد سے رجوع کرنے کا سبب ثابت ہو گیا وہ سبب یہ ہے کہ عمرو نے خالد کے حکم سے خالد کے دین کو ادا کیا ہے جب عمرو نے اس کے دین کو ادا کیا ہے تو اب عمرو خالد سے رجوع کر سکتا ہے اور خالد کی بات معتبر نہ ہوگی اس لیے کہ خالد عمرو پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور دعوی کے لیے گواہی ضروری ہے جو خالد کے پاس نہیں ہے جب گواہی نہیں ہے تو عمرو جو مدعیٰ علیہ ہے اس پر قسم ہوگی اور اس کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی۔ [عنایہ]

و لا یکون قبول...... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہہ کو دور کر رہے ہیں وہ شبہہ یہ ہے کہ کوئی یہ کہہ کہ جب خالد نے عمرو سے ہزار درہم دینے کو کہا تھا تو عمرو نے اس کو قبول کر لیا تو عمرو کا قبول کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ میں نے تمہارے درہم دینے ہیں جب ایسی بات ہے تو عمرو کا قول معتبر نہ ہونا چاہیے تو اس شبہہ کو شارح رحمہ اللہ نے ''لان الحوالة ......'' سے دور کیا کہ حوالت کے لیے ضروری نہیں ہے کہ محیل کا محتال علیہ پر دین ہو بلکہ بغیر دین کی بھی حوالت صحیح ہو جاتی ہے جب بغیر دین کے حوالت صحیح ہو جاتی ہے تو اس مذکورہ صورت میں بھی اس بات کا احتمال ہے کہ عمرو نے خالد کی حوالت بغیر دین کے قبول کی ہو لہٰذا معتبر قول عمرو کا قسم کے ساتھ ہے۔

و لا قول المحتال للمحیل ...... سے مصنف رحمہ اللہ جو مسئلہ بیان کر رہے ہیں اس کی صورت یہ ہے کہ زید نے عمرو سے کہا کہ تم جا کر خالد سے ہزار درہم لے لو تو پھر عمرو نے ہزار درہم خالد سے لے لیے اس کے بعد زید نے عمرو سے کہا کہ وہ ہزار درہم جو تم نے خالد سے لیے ہیں وہ مجھے دے دو تو عمرو نے کہا کہ وہ دراہم تو نے میرے حوالے اس لیے کیے تھے کہ میرا تیرے ذمے دین تھا اس دین کے بدلے تو نے وہ درہم میرے حوالے کیے تھے اور زید نے انکار کیا کہ میں نے تمہارا کوئی دین نہیں دینا تو معتبر قول زید (محیل) کا ہے اور عمرو (محتال) کا قول معتبر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں محتال نے محیل پر دین کا دعویٰ کیا ہے اور محیل اس کا انکار کر رہا ہے تو محتال کے ذمے گواہی ہے تو جب محتال کے پاس گواہی نہیں ہے تو منکر (محیل) سے قسم لی جائے گی اور اس کا قول معتبر ہوگا

و لا یکون الحوالة اقرار...... سے شارح رحمہ اللہ ایک شبہہ دور کر رہے ہیں کہ کوئی یہ کہے جب محیل نے محتال کے حوالے رقم کو کیا تو یہ حوالت بھی اس بات کی دلیل ہے کہ محیل نے اس کا اقرار کر لیا ہے کہ میں نے محتال کا دین دینا ہے تو اس طرح محیل نے دین کا اقرار خود ہی کر لیا ہے تو اس شبہہ کو شارح رحمہ اللہ نے ''ولفظ الحوالة '' ...... سے دور کیا کہ حوالت صرف دین کے وقت ہی نہیں ہوتی بلکہ حوالت وکالت کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے لہٰذا ممکن ہے کہ محیل نے محتال کو رقم پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو جب ایسی بات ہے تو یہ کس طرح کہا جا سکتا ہے کہ حوالت دین کا اقرار کرنا ہے۔

و یکره السفتجه، و هی اقراض لسقوط خطر الطریق۔ فی المغرب "السفتجةُ" بضم السین و فتح التاء ان یدفع الیٰ تاجر مالا بطریق الاقتراض، لیدفعهٗ الیٰ صدیقهٖ فی بلد آخر، و انما یقرضهٗ لسقوط خطر الطریق، و هی تعریب "سفتةٍ" و انما سمی الاقراض المذکور بهٰذا الاسم، تشبیها لهٗ بوضع الدراهم او الدنانیر فی السفاتج، ای فی الاشیاء المجوفة، کما یجعل العصامجوفا، و یخبأفیه المال، و انما شبه به، لان کلا منهما احتیالٌ لسقوط خطر الطریق، او لان اصلها ان الانسان اذا اراد السفر و له نقد، او اراد ارسالهٗ الی صدیقهٖ فوضعهٗ فی سفتج، ثم مع ذالك خاف الطریق، فأقرض ما فی السفتجة انسانا آخر، فاطلق السفتجة علی اقراض ما فی السفتجة، ثم شاع فی الاقراض لسقوط خطر الطریق۔

ترجمہ:

اور سفتجہ مکروہ ہے اور وہ راستے کا خطرہ ساقط کرنے کے لیے قرض دینا ہے مغرب ''السُّفْتَجَة'' سین کے ضمہ اور تاء کے فتحہ کے ساتھ ہے وہ یہ ہے کہ تاجر کو مال دیا جائے قرض دینے کے طریقے سے تا کہ وہ تاجر اس مال کو اس کے دوست کو دوسرے شہر میں دے دے اور سوائے اس کے نہیں کہ

اس کوراستے کا خطرہ ساقط کرنے کے لیے قرض دیا ہے اور یہ ''سفتة'' سے معرب ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ اقراض مذکور کا اس اسم سے نام رکھا اس کو ان دراہم اور دنانیر کے ساتھ تشبیہ دیتے ہوئے جو سفاتج میں ہوں یعنی کھوکھلی اشیاء میں جیسے کہ لاٹھی کو کھوکھلا کیا جاتا ہے اور اس میں مال بھرا جاتا ہے اور سوائے اس کے نہیں کہ اس کے ساتھ تشبیہ دی اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کا حیلہ ہے اور اس لیے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ انسان جب سفر کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے پاس نقدی ہو یا اس کو اپنے دوست تک پہنچانا چاہتا ہو تو اس کو سفتجہ میں رکھا پھر اس کے ساتھ راستے کے خطرے سے ڈرا تو اس نے جو مال سفتجہ کے اندر ہے کسی دوسرے انسان کو قرض دے دیا پھر سفتجہ کا اطلاق اس شئی کے قرض دینے پر ہونے لگا جو سفتجہ میں ہے پھر یہ راستے کے خطرے کو ساقط کرنے کے لیے قرض دینے میں مشہور ہو گیا۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت سفتجہ کی بحث کو ذکر کیا اور اس کے لغوی معنی کو بھی بیان کیا ہے کہ ''مُغْرِب'' میں مذکور ہے کہ ''سفتجہ'' اسے کہتے ہیں کہ ایک شخص کسی تاجر کو مال قرض دے دے تا کہ جب وہ تاجر اس کے شہر جائے تو اس کے دوست کو دے دے تو اب اس شخص نے تاجر کو مال اس لیے قرض دیا تا کہ راستے کا خطرہ ختم ہو جائے کیوں کہ اس نے جب مال کو قرض دے دیا تو اب اگر مال تاجر سے چوری بھی ہو جائے تو یہ اس پر لازم ہوگا اور یہ لفظ ''سفتة'' فارسی کے لفظ ''سفتجہ'' سے معرب ہے، اس سفتجہ کے معنی جو مذکور ہوئے ہیں یہ معنی اس لیے رکھے گئے کہ اس کو دوسری صورت سے تشبیہ دی جا رہی ہے سفتجہ یہ درہم و دنانیر کو ایسی چیزوں میں رکھا جاتا تھا جو اندر سے کھوکھلی ہوتیں تھیں جیسا کسی لکڑی کو کھوکھلا کرتے اور اس میں مال بھر دیتے تو اب سفتجہ کو اس صورت کے ساتھ مشابہت اس وجہ سے دی کہ دونوں سے مقصود راستے میں جو خطرہ ہوتا ہے اس کو حیلہ کر کے ختم کرنا ہے یا پھر سفتجہ کو اس صورت کے ساتھ تشبیہ اس لیے دی کہ جب کوئی انسان سفر کا ارادہ کرے اور اس کے پاس نقدی بھی ہو اور وہ اس نقدی کو اپنے دوست تک بھیجنا چاہتا ہے تو وہ اس نقدی کو لکڑی میں سوراخ کر کے بھر دیتا ہے اور لکڑی میں بھرنے کے باوجود بھی اس مال پر ڈرتا ہے تو وہ شخص اس مال کو جو سفتجہ میں تھا اس کو اپنے ساتھی کو قرض دے دیتا ہے تو اصل میں تو سفتجہ اس لکڑی کا نام ہے جس میں مال بھرا جاتا ہے اور مجازاً اس مال کو کہہ دیا گیا جو اس لکڑی میں ہے پھر یہ لفظ سفتجہ اس قرض کے لیے جو راستے کے خطرے سے بچنے کے لیے دیا جایا ہے استعمال ہونے لگا۔

سفتجہ کا حکم:

سفتجہ مکروہ ہے اس لیے کہ یہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعے نفع اٹھایا جا رہا ہے اور ہر وہ قرض جس سے نفع اٹھایا جائے وہ قرض دینا حرام ہے جیسا کہ حدیث شریف میں ''كل قرض جر نفعا فهو ربوا'' ہے اور سفتجہ کے مکروہ ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں۔(۱) اس طرح کا قرض دینا عرف میں عام ہو۔ (۲) قرض دینے کے بعد اس تاجر سے کہے کہ تو مجھے لکھ کر دے کہ میں یہ مال فلاں شہر میں فلاں شخص کو دوں گا۔ جب یہ دونوں شرطیں موجود ہوں گی تو سفتجہ مکروہ ہوگا لہٰذا اگر کسی نے قرض دیا اور لکھنے کی شرط نہ لگائی اور تاجر نے خود ہی لکھ دیا تو یہ مکروہ نہیں ہے۔ [فتح القدیر]

اس مسئلے میں چوں کہ قرض دینے والا راستے کے خطرے کو تاجر کے حوالے کر دیتا ہے تو اس میں حوالت کے معنی ہیں اسی وجہ سے اس کو حوالت کے باب میں ذکر کیا۔ [کفایہ]

نوٹ:

ہمارے زمانے کے منی آرڈر اور بونس سفتجہ سے مختلف ہیں کیوں کہ منی آرڈر کے ایصال (پہنچانے) کی اجرت لی جاتی ہے جو کہ جائز ہے جب کہ سفتجہ میں مقرض اپنے قرض کے بدلے خطرہ طریق کا نفع اٹھاتا ہے جو ''كل قرض جر نفعا فهو ربوا'' کی وجہ سے مکروہ تحریمی (ناجائز) ہے۔ نیز موجودہ زمانے کے چیک، بونس، ہنڈی کا طریقہ کار بھی حوالہ کے تحت آتا ہے۔ ''ان شئت التفصيل فارجع الى تكملة فتح الملهم: ص ۵۱۴، ج ۱''۔

کتاب القضاء

چونکہ بیوع وکفالات وغیرہ کے معاملات میں اکثر جھگڑے ہوتے رہتے ہیں اس لیے ان کے بعد ایسی چیز کو بیان فرمایا جو منازعات کو قطع کرنے والی ہے اور قضا ہے۔

قضاء کے باب سے قبل چند اشیاء جاننی چاہیے۔

لغوی معنی:

اس کا لغوی معنی لازم کرنا، فارغ ہونا۔

شرعی معنی:

قضاء کے شرعی معنی یہ ہیں کہ ''الحکم بین الناس بالحق'' کہ لوگوں کے درمیان حق طریقے سے فیصلہ کرنا۔

قضاء کا رکن:

قضاء کا رکن یہ ہے کہ قاضی قولاً یا فعلاً فیصلہ کرے اس بات کی مزید تفصیل ''بحر الرائق میں ملاحظہ کریں۔

قضا کی شرائط:

قضاء میں چوں کہ پانچ اشیاء ہیں۔(۱) حکم۔(۲) حاکم۔(۳) محکوم علیہ۔(۴) محکوم بہ۔(۵) محکوم لہ۔ان میں سے ہر ایک کی شرائط ہیں۔

حکم کی شرائط:

(۱) حکم دعویٰ صحیح کے بعد ہو۔(۲) حکم کسی حق کے بدلے ہو۔

محکوم علیہ کی شرائط:

(۱) محکوعلیہ خود حاضر ہو یا اس کا قائم مقام حاضر ہو جیسے وکیل وغیرہ۔

حاکم کی شرائط:

(۱) عاقل ہونا۔(۲) بالغ ہونا۔(۳) مسلمان ہونا۔(۴) آزاد ہونا۔(۵) سننے والا ہو۔(۶) آنکھوں والا ہو۔(۷) بولنے والا ہو۔(۸) حد قذف سے سالم ہو۔

محکوم بہ کی شرائط:

(۱) محکوم بہ معلوم ہو۔

محکوم لہ کی شرط:

اس کا دعویٰ صحیح ہو۔

قضاء کی صفت:

قضاء کی شرائط موجود ہونے کے وقت قضاء واجب ہے۔

قضاء کا ثبوت:

قاضی اعتراف کرے کہ میں نے اس کا فیصلہ کیا ہے۔

قضاء کے احکام:

(۱) ایک حکم یہ ہے کہ قضاء کا فیصلہ لازم ہوگا کسی کے لیے توڑنا صحیح نہیں ہے۔

(۲) ایک حکم یہ ہے کہ اگر قاضی نے غلط فیصلہ کر دیا تو اس سے رجوع کرے۔

قضاء سے نکلنے کی صورتیں:

چار خصلتیں ایسی ہیں اگر وہ قاضی میں پیدا ہو جائیں تو وہ قضا سے معزول ہو جائے گا، بہرہ ہو جانا، اندھا ہو جانا، پاگل ہو جانا، مرتد ہو جانا، یا قاضی نے اپنے آپ کو معزول کیا اور بادشاہ کو خبر بھی ہو تو یہ معزول ہو جائے گا۔

قضا کے آداب:

ان کا ذکر کتاب میں آئے گا۔

قضاء کے محاسن:

مظلوم کو انصاف دلانا۔ حقوق والوں کو حق دینا۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا۔ [ھٰکذا فی بحر الرائق]

اهل للشهادة اهل للقضاء، و شرط اهليتها شرط اهليته، و الفاسق اهلٌ له، فيصح تقليدهٗ و لا يقلد۔ اى يجب ان لا يقلد حتى لو قلد يأثم۔ كما صح قبول شهادته و لا تقبل۔ بالمعنى المذكور۔ و لو فسق العدل استحق العزل فى ظاهر المذهب، و عليه مشايخنا، رحمهم الله تعالىٰ۔ و عند بعض المشايخ ينعزل۔ و الاجتهاد شرطٌ للاولوية، فلو قلد جاهلٌ صح، و يختار الاقدر و الاولىٰ۔ و عند الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ لا يصح تقليد الفاسق و الجاهل، و اعلم انه قد كان الاحتياط فيما قال الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ، لكن بحسب الزمان لو شرط العلم و العدلة لارتفع امر القضاء بالكلية، و دفع الشر و الفساد اعظم مما احترز عنه۔ و لا يطلب القضاءُ، و صح الدخول فيه لمن يثق عدلهٗ، و كره لمن خاف عجزهٗ و حيفهٗ، و مَنْ قلد سأَل ديوان قاضٍ قبلهٗ۔ و هى الخرائط التى فيها الصكوك و السجلات۔ و الزم محبوسا اقر بحق، لامَنُ انكر الا بينة و انُ اخبر به المعزول۔

ترجمہ:

گواہی کا اہل قضاء کا اہل ہے اور گواہی کی اہلیت کی شرط قضاء کی اہلیت کی شرط ہے اور فاسق قضاء کا اہل ہے لہٰذا اس کو قاضی کا قلادہ پہنانا صحیح ہے اور اس کو قاضی کا قلادہ نہ پہنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قلادہ نہ پہنایا جائے لہٰذا اگر قلادہ پہنایا گیا تو بادشاہ گناہگار ہوگا جیسا کہ اس کی گواہی قبول کرنا صحیح ہے اور قبول نہ کی جائے معنی مذکور کے ساتھ اور اگر عادل قاضی فاسق ہوگیا تو ظاہر مذہب میں وہ عزل کا مستحق ہوگا اور اس پر ہمارے مشائخ ہیں اور بعض کے نزدیک معزول ہو جائے گا اور مجتہد ہونا اولیت کی شرط ہے۔ لہٰذا اگر جاہل کر قلادہ پہنایا گیا تو صحیح ہے اور اقدر اور اولیٰ کو اختیار کیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فاسق اور جاہل کو قلادہ پہنانا صحیح نہیں ہے اور تو جان لے کبھی احتیاط اس میں ہے جو امام شافعی رحمہ

اللہ نے فرمایا ہے، لیکن زمانے کے اعتبار سے اگر علم اور عدالت کی شرط لگائی گئی تو قضاء کا معاملہ بالکل مرتفع ہوجائے گا اور شر اور فساد کو دور کرنا زیادہ بڑا ہے اس شئی سے جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے احتراز کیا ہے اور قضاء کا مطالبہ نہ کیا جائے اور قضاء میں داخل ہونا اس شخص کے لیے صحیح ہے جس کو اپنے عدل پر بھروسہ ہو اور اس شخص کے لیے مکروہ ہے جس کو اس سے عجز اور ظلم کا خوف ہو اور جس کو قلادہ پہنایا جائے تو وہ اپنے سے پہلے قاضی کے دیوان کو طلب کرے اور دیوان وہ صندوق ہیں جس میں رسیدیں اور رجسٹر رکھے ہوئے ہیں اور لازم کرے اس قیدی کو جس نے کسی حق کا اقرار کیا ہو نہ کہ اس شخص کو جو انکار کرے مگر گواہی کے ساتھ اگر چہ اس کے بارے میں معزول قاضی خبر دے اس لیے کہ معزول ہونے کی وجہ سے وہ رعایا میں سے ایک فرد کے ساتھ مل گیا اور ایک کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ورنہ اس پر ندا کروائے پھر اس کو چھوڑ دے یعنی اگر انکار کرنے والے قیدی پر گواہی قائم نہ ہو تو ندا کروائے کہ ہر وہ شخص جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر حق ہے وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو پھر اگر کوئی حاضر نہ ہو تو اس کو چھوڑ دے اور ودیعتوں میں اور وقوف کے منافع میں گواہی یا ذی الید کے اقرار سے عمل کرے نہ کہ معزول کے قول سے یعنی معزول قاضی کے قول سے یعنی معزول کا قول قبول نہ ہوگا اگر وہ کہے کہ یہ فلاں کی ودیعت ہے میں نے اس آدمی کو دی تھی اور وہ اس کا منکر ہے مگر جب ذوالید اس معزول سے تسلیم کا اقرار کرے یعنی معزول قاضی سے۔

تشریح:

الاھل للشھادۃ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ قاضی بننے کا کون اہل ہے تو فرمایا کہ جو شخص گواہ بننے کا اہل ہے وہ قاضی بھی بن سکتا ہے گواہ بننے کے لیے جو شرائط ہیں وہ شرائط قاضی بننے کے لیے بھی ہیں۔

گواہی کی شرائط:

(۱) مسلمان ہونا۔ (۲) بالغ ہونا۔ (۳) عاقل ہونا۔ (۴) آزاد ہونا۔ (۵) اندھا نہ ہونا۔ (۶) محدود فی القذف نہ ہونا۔

اب یہی شرائط قاضی کے لیے بھی ہیں البتہ قضاء کے کمال ہونے کے لیے یہ ہے کہ وہ عالم بالسنہ ہو، پاک دامن ہو اور اپنے سے ماقبل والے قاضی کے طور طریقے جانتا ہو۔

اب رہی یہ بات کہ شہادت کے ساتھ قضاء کو کیوں ملایا کہ اس کی شرائط قضاء کی شرائط ہوگئیں وہ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک میں دوسرے پر بات نافذ کرنا ہوتا ہے گواہ بھی غیر پر بات نافذ کرتا ہے اور قاضی بھی غیر پر نافذ کرتا ہے۔

و الفاسق اھل ...... اب فاسق کو قاضی بنانے میں اختلاف ہے اکثر ائمہ تو اسی بات پر ہیں کہ اس کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ اس کے قائل ہے "نوادر" کتاب میں ہمارے تینوں علماء کرام (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ وصاحبین رحمہما اللہ) کا مذہب بھی یہی منقول ہے کہ فاسق کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، لیکن امام غزالی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ "عادل ہونا" اور "مجتہد ہونا" یہ ایسی شرطیں ہیں جو ہمارے زمانے میں نہیں پائی جاسکتی۔ لہٰذا بادشاہ جس کو بھی قاضی مقرر کرے تو صحیح ہے اگر چہ وہ جاہل و فاسق ہو اور یہی بات صحیح ہے۔ لہٰذا فاسق کو قاضی بنانا درست ہے، لیکن مناسب یہ ہے کہ فاسق کو قاضی نہ بنایا جاتے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ رعایا میں اگر کوئی عالم و عادل ہو تو پھر فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے اور اگر بنا دیا گیا تو جائز ہوجائے گا جیسا کہ فاسق کی گواہی ہے کہ مناسب یہی ہے کہ قبول نہ کی جائے اگر قبول کر لی اور اس کے ساتھ فیصلہ کر دیا تو فیصلہ صحیح ہوجائے گا۔ [فتح]

لو فسق العدل ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتارہے ہیں کہ اگر عادل قاضی فاسق ہوگیا تو وہ ظاہر المذہب کے مطابق معزول ہونے کا مستحق ہوگیا مستحق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بادشاہ پر واجب ہے کہ اس کو معزول کرے اس پر (کہ معزول ہونے کا مستحق ہوگیا ہے) ہمارے بعض مشایخ بخارا و

سمرقند کا مذہب ہے جب کہ بعض نے کہا کہ جب فاسق ہوا تو وہ فوراً ہی معزول ہو جائے گا حاصل یہ ہے کہ قاضی اگر فاسق ہو گیا تو وہ معزول ہونے کا مستحق ہے اور اگر اس نے اس حالت میں فیصلہ کر دیا تو وہ نافذ ہو گا البتہ اگر وہ فاسق رشوت لینے کی وجہ سے ہوا ہے تو فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔ [فتح، بحر]

و اعلم انه قد كان ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ ہم نے کہا کہ جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا درست ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ جاہل اور فاسق کو قاضی بنانا درست نہیں ہے تو شارح رحمہ اللہ فرما رہے ہیں کہ احتیاط تو اسی میں ہے جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کو قاضی نہ بنایا جائے، لیکن ہمارے زمانے میں اگر یہ شرط ضروری قرار دی جائے اور جاہل اور فاسق کو قاضی نہ بنایا جائے تو پھر چوں کہ اس زمانے میں فسق و جہل عام ہے اس لیے ایسا قاضی ملنا مشکل ہوگا اور قضاء کا عہدہ ہی ختم ہو جائے گا اور قضا نہ ہونے کی وجہ سے شر اور فساد شہروں میں بڑھ جائے گا اور فساد کو دور کرنے کے لیے اگر جاہل و فاسق کو قاضی بنایا جائے تو یہ درست ہے کیوں کہ شر و فساد یہ زیادہ بڑا ہے اس بات سے جاہل و فاسق کو قاضی بنایا جائے یعنی جاہل و فاسق کو قاضی بنانے میں کم خرابی ہے اور شر و فساد کے بڑھنے میں زیادہ خرابی ہے سو جب خرابی دونوں میں ہے اور یہ قاعدہ ہے جب دو اشیاء میں خرابی ہو تو جس میں کم ہو اس کو اختیار کیا جائے۔ لہٰذا جاہل و فاسق کو قاضی بنانا صحیح ہے۔

لانه بالعزل التحق بواحد من الرعايا، و شهادة الواحد لا تقبل۔ و الا ينادى عليه ثم يخليه۔ اى ان لم تقم البينة على المحبوس المنكر ينادى انّ كل مَنْ لهٗ حقٌ على فلان بنِ فلان المحبوس فليحضر مجلس القضاء، فان لم يحصر احدٌ يخليه۔ و عمل فى الودائع و غلة الوقوف بالبينة، او باقرار ذى اليد، لا بقول المعزول۔ اى لا يقبل قول المعزول انْ قال: هذا وديعة فلان دفعتها الىٰ هذا الرجل، و هو منكر۔ الا اذا اقر ذو اليد بالتسليم منه۔ اى من القاضى المعزول۔ و يجلس للحكم ظاهرا فى المسجد و الجامع اولىٰ۔ اى جلوسا ظاهراً، و هو الجلوس المشهور الذى يأْتى الناس لقطع الخصومات من غير اختصاص بعض الناس بذالك المجلس، و عند الشافعى رحمه اللّٰه تعالىٰ يكره الجلوس فى المسجد لانه قد يحضر المشرك و الحائضُ، و لنا جلوسُ النبى عليه السلام، و ايضا القضاء عبادةٌ و نجاسة المشرك من حيث الاعتقاد، و الحائض لا تدخل، بل تفصل خصومتها على باب المسجد۔ و لو جلس فى داره، و اذن بالدخول جاز، و لا يقبل هدية الا من ذى رحم محرم، او ممن اعتاد مهاداتهٗ قدرا عهدا اذا لم يكن بينهما خصومة، و لا يحضر دعوة الا عامة۔ العامة هى التى يتخذها و ان لم يحضر القاضى، و عند محمد رحمه الله تعالىٰ الخاصة ان كانتُ من قريبهٖ يجيبهٗ، كالهدية۔ و يشهد الجنازة، و يعود المريض، و يسوىٰ بين الخصمين جلوسا و اقبالا، و لا يسار احدهما، و لا يضيفهٗ و لا يضحك و لا يمزح معهٗ، و لا يشير اليه و لا يلقنهٗ حجة، و كره تلقين الشاهد بقوله: و ذالك فيما لا يستفيد بتلقينهٖ زيادة علم۔

ترجمہ:

اور قاضی فیصلے کے لیے مسجد میں ظاہری حصہ میں بیٹھے اور جامع مسجد اولی ہے یعنی جلوس ظاہری طور پر ہو اور وہ جلوس ہے جو مشہور ہو لوگ جھگڑے ختم کرنے کے لیے اس مجلس کے ساتھ بعض لوگوں کے اختصاص کے بغیر آئیں اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے اس لیے کہ کبھی مشرک اور حائضہ بھی حاضر ہوتے ہیں اور ہماری دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا اور یہ بھی کہ قضاء عبادت ہے اور مشرک کی نجاست اعتقاد کے لحاظ سے ہے اور حائضہ داخل نہیں ہوگی بلکہ اس کے جھگڑے کا مسجد کے دروازے پر فیصلہ کیا جائے گا اور اگر وہ اپنے گھر بیٹھا اور داخل ہونے کی اجازت دی تو یہ جائز ہے اور ہدیہ قبول نہ کرے مگر ذی رحم محرم سے یا اس شخص سے جس سے ہدیہ لینے و دینے کی عادت ہو اس عادت کے بقدر جب کہ ان کے دونوں کے درمیان جھگڑا نہ ہو اور دعوت میں حاضر نہ ہو مگر عام میں عام دعوت وہ ہے جس کو دعوت دینے والا منعقد

کرے اگر چہ قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خاص دعوت اگر اس کے قریبی کی ہو تو اس کو قبول کرے جیسا کہ ھدیہ ہے اور قاضی جنازے میں حاضر ہو گا اور مریض کی عیادت کرے گا اور دونوں خصمین میں بیٹھنے اور متوجہ ہونے کے اعتبار سے برابری کرے گا اور ان دونوں میں سے ایک سے سرگوشی نہیں کرے گا اور ایک کی مہمان نوازی بھی نہ کرے گا اور نہ ایک کے ساتھ ہنسے گا اور نہ مذاق کرے گا اور اس کی طرف اشارہ کرے گا اور نہ اس کو گواہی کی تلقین کرے گا اور گواہ کو اپنے اس قول سے تلقین کرنا مکروہ ہے کہ تو اس طرح اس طرح گواہی دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے تلقین کو اس صورت میں بہترین سمجھا ہے جس میں تہمت نہ ہو اور یہ اس صورت میں ہو گا کہ قاضی کی تلقین سے علم کی زیادتی حاصل نہ ہو۔

تشریح:

ویجلس للحکم ظاهراً ...... سے مصنف رحمہ اللہ قاضی کے آداب بیان کر رہے ہیں کہ قاضی فیصلے کے لیے مسجد میں یا جامع مسجد میں ظاہری جگہ پر تشریف رکھے جہاں ہر ایک آسانی سے آسکے یعنی قاضی اس طرح بیٹھے کہ تمام لوگ اس کے پاس اپنے جھگڑے اور خصومات لاسکیں بعض اس مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوں یہ تو ہمارا مذہب ہے کہ قاضی مسجد میں بیٹھے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب:

امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی مسجد میں نہ بیٹھے اس لیے کہ فیصلے کے لیے کبھی مشرک اور حائضہ آئے گی اور ان کا مسجد میں داخل ممنوع ہے۔ لہٰذا مسجد سے باہر کسی اور جگہ بیٹھے جہاں سب آسکیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے مسجد کے ادب کا لحاظ کیا ہے کہ قضاء میں ہجوم ہوتا ہے اور مسجد میں ہجوم ادب کے خلاف ہے اور یہ کہ مساجد ان لوگوں کے لیے بنائی جاتی ہیں جو نماز پڑھتے ہیں، ذکر کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی طرف رغبت کرتے ہیں تو اگر مسجد میں قاضی بیٹھے گا تو یہ لوگ آئیں گے اور جگہ خالی نہ ہونے کی وجہ ان کو عبادت میں مشقت ہو گی اس لیے قضا مسجد میں نہ ہو بلکہ باہر ہو۔

احناف کی دلیل:

احناف نے یہ دلیل دی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی قضاء کے لیے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے اور بات بھی کہ اگر مسجد عبادت کے لیے بنائی گئی ہے تو قضاء بھی تو عبادت ہے تو قضاء کا مسجد میں ہونا مسجد کے ادب کے خلاف نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ مساجد اطاعت کے لیے بنائی گئی ہیں اور قضاء بھی اطاعت ہے اور یہ کہ مسجد عبرت وخشوع کی جگہ ہے اور اس میں دنیا کی تحقیر ہوتی ہے اور آخرت کی عظمت ہوتی ہے تو جب قضاء مسجد میں ہو گی تو مدعیٰ علیہ کے دل میں اگر ذرہ برابر بھی ایمان ہو گا تو وہ دھوکہ نہ کرے گا اور مدعی کا حق دے دے گا تو ہمارے نزدیک مسجد میں قضاء اس وجہ سے ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ مشرک مسجد میں داخل نہ ہو گا تو اس کا ہم نے جواب دیا کہ مشرک کی نجاست اعتقادی ہے حقیقی یا حکمی نہیں ہے تو جب مشرک کی نجاست اعتقادی ہے تو وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے اور حائضہ اور جنبی اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کا مسجد میں داخل ہونا صحیح نہیں ہے جیسے مریض جس کا خون بہہ رہا ہو تو ان لوگوں کے لیے یہ ہے کہ مسجد کے دروازے پر کھڑے رہیں اور قاضی ان کے پاس جائے گا۔ یہ احناف و شوافع کا اختلاف اولیٰ ہونے میں ہے جواز میں نہیں ہے لہٰذا قاضی کا مسجد میں بیٹھنا سب کے نزدیک جائز ہے، لیکن احناف کے نزدیک اولیٰ ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک غیر اولیٰ ہے۔

''ھندیہ'' میں یہ ہے کہ قاضی شہر کے درمیان تشریف رکھے تا کہ سب کے لیے آنا آسان ہو اور غریب لوگ بھی حاضر ہو سکتے ہوں خواہ وہ جگہ مسجد ہو یا نہ ہو۔

و لا یقبل ھدیة ...... یہاں مصنف رحمہ اللہ ان احکام کو بیان کر رہے ہیں جن سے قاضی کے لیے بچنا ضروری ہے ان احکام سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ قضاء کا عہدہ ایسا ہے کہ اس کی وجہ سے انسان پر وہ اعمال بھی صحیح نہیں ہوتے جو قضاء کے علاوہ میں درست تھے۔ اب یہ احکام جن سے

قاضی کو بچنا ہے تین قسم کے ہیں۔

(۱) ایک قسم یہ ہے کہ جس سے قاضی کو منع کیا گیا ہے یا وہ ایسی شئی ہے جو ظلم کو کھینچتی ہے تو ایسی شئی تو قاضی کے لیے بالکل ناجائز ہے جیسا کہ رشوت وغیرہ لینا۔

(۲) ایک قسم یہ ہے کہ جس میں قاضی کے پھسلنے یا غلطی کا ڈر ہے تو یہ بھی ناجائز ہے۔

(۳) ایک قسم یہ ہے کہ جس میں تہمت کا احتمال ہے اور غفلت کی صورت ہے تو اب اگر قاضی اپنے ذات پر بھروسے والا ہو تو وہ ''یہ امور کر سکتا ہے اور اگر بھروسے والا نہ ہو تو ان کو چھوڑ دے لیکن سب کے لیے چھوڑنا ہی تقویٰ کے زیادہ قریب ہے۔

لہٰذا مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قاضی ہدیہ قبول نہ کرے اور یہ قبول نہ کرنا اس وقت ہے جب ھدیہ کے ساتھ مدد کی شرط نہ ہو یعنی اگر ھدیہ دینے والے نے ھدیہ دیتے وقت مدد کی گزارش کی تو اب ھدیہ لینا حرام ہے اس لیے کہ رشوت ہے اور اگر ذی رحم محرم نے ھدیہ دیا تو اس کو قبول کر سکتا ہے یہ اس وقت ہے جب ذی محرم خصومت میں نہ ہو اگر ذی رحم محرم خصومت میں ہو تو اس کا بھی ھدیہ قبول نہ کرے۔ اسی طرح قاضی اس شخص سے بھی ھدیہ لے سکتا ہے جس سے قاضی قضاء کے عہدہ پر فائز ہونے سے قبل لیا کرتا تھا اور اس کو ھدیہ دیا کرتا تھا یہ بھی اس وقت جب کہ خصومت نہ ہو اگر خصومت ہو تو ھدیہ قبول نہ کرے۔

ولا یحضر دعوۃ الامامۃ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی عام دعوت کو قبول کرے گا اور خاص دعوت کو قبول نہیں کرے گا اب عام و خاص دعوت میں اختلاف ہے اس کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

(۱) جس دعوت میں دس آدمیوں سے کم افراد ہوں وہ خاص ہے اور جس میں دس یا اس سے زیادہ ہوں تو وہ عام دعوت ہے۔

(۲) شادی اور ختنہ کی دعوت عام ہے اور ان دو کے علاوہ باقی خاص ہیں۔

(۳) اگر دعوت کرنے والے کو اس بات کا علم ہو جائے کہ قاضی نہیں آئے گا اور وہ اس دعوت کو ختم کر دے تو ایسی دعوت خاص ہے اور اگر قاضی کے نہ آنے کے باوجود وہ دعوت کرے تو یہ عام دعوت ہے کتاب میں بھی یہی قول مذکور ہے اور یہی قول اصح و راجح ہے۔

[بحر: ص ۲۷۲ ر ج ۶، شامی: ص ۲۷۳ ر ج ۵]

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر خاص دعوت قاضی کے ذی رحم محرم وغیرہ نے کی ہے تو اس کو قاضی قبول کرے گا جیسا کہ ھدیہ قبول کیا جاتا ہے اور اس قول کو ترجیح ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ قاضی عام عورت قبول کرے گا خواہ قریبی رشتہ دار کرے یا اجنبی کرے اور خاص دعوت بھی اگر قریبی رشتہ دار وغیرہ کرے تو اس کو قبول کرے گا جیسا کہ ھدیہ قبول کرتا ہے۔

و کرہ تلقین الشاھد ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا مکروہ ہے ''تلقین'' یہ ہے کہ قاضی گواہ کو ایسی بات بتا دے جس کا تعلق گواہی کے ساتھ ہو تو یہ مکروہ ہے، مثلاً قاضی نے گواہ سے کہا کہ تو نے اس بات کی گواہی دی ہے، لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کا گواہ کو تلقین کرنا اس وقت مکروہ ہے جب وہ جگہ تہمت کی ہو اگر وہ تہمت کی جگہ نہ ہو تو قاضی گواہ کو تلقین کر سکتا ہے جس جگہ تہمت نہ ہو وہ یہ ہے کہ قاضی کی تلقین سے زیادتی علم حاصل نہ ہو یعنی قاضی نے گواہ کو ایسی بات کی تلقین کی کہ گواہ کے علم میں اضافہ نہ ہوا تو اب یہ تلقین مکروہ نہیں ہے اور تہمت کی جگہ کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی پر پندرہ سو کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے پانچ سو کا انکار کیا اور گواہ نے بھی ایک ہزار کی گواہی دی اور اب قاضی نے گواہ سے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ مدعی نے پانچ سو مدعی علیہ کو معاف کر دیئے ہوں تو اب قاضی کی بات سے گواہ کا علم زیادہ ہوگا تو ایسی تلقین مکروہ ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو لیا ہے اور یہی راجح ہے اس لیے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ قاضی رہے تو ان کا تجربہ زیادہ ہے۔ [شامی: ص۳۷۵ ج۵، بحر: ص۴۷۴ ج۶، فتح: ص۳۷۵ ج۶]

و يحبس الخصم مدة رأيها مصلحة في الصحيح۔ و انما قال هذا، لاختلاف الروايات في تعيين مدة الحبس، و الاصح ان التقدير مفوض الىٰ رأى القاضي، لتفاوت احوال الاشخاص في ذالك۔ بطلب ولي الحق ذالك ان امر القاضي المقر بالايفاء فامتنع، او ثبت الحق بالبينة۔ اى ان ثبت الحق بالبينة، فطلب ولي الحق الحبس، يحبسهٗ القاضي من غير احتياج الىٰ ان يامر القاضي بايفاء الحق فيمتنع، و ان ثبت بالاقرار لا بد ان يأمرهٗ فيمتنع، اذ في صورة البينة ظهر مطلهٗ بإنكاره، و في الاقرار انما يظهر المطل بان يمتنع من الايفاء بعد المر، فان الحبس جزاء المماطلة۔ فيما نزههٗ بعقد كمهر، و كفالة۔ المراد المعجل۔ و بدلا عن مال حصل له، كثمن مبيع، و في نفقة عرسه و ولده، لا في دينه۔ اى لا يحبس في دين الولد۔ و في غير هالا۔ نحوُ الديات و ارش الجنايات۔ ان ادعى فقرهٗ، الا اذا قامت بينتهٗ بضده۔

ترجمہ:

اور قاضی خصم کو اتنی مدت قید کرے جس میں وہ مصلحت دیکھے صحیح قول کے مطابق اور سوائے اس کے نہیں کہ یہ مدت قید کی تعیین میں روایات کے اختلاف کی وجہ سے کہا اور اصح یہ ہے کہ قید کو مقرر کرنا قاضی کی رائے کی طرف سپرد کر دیا جائے گا اس میں اشخاص کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے ولی حق کے اس کا مطالبہ کرنے کی وجہ سے اگر قاضی نے ایفاء کا اقرار کرنے والے کو حکم دیا، پھر وہ رک گیا یا حق گواہی کے ساتھ ثابت ہو یعنی اگر حق گواہی سے ثابت ہوا پھر ولی حق نے قید کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو قید کرے بغیر اس بات کی احتیاج کے کہ قاضی اس کو ایفاء حق کا حکم دے پھر وہ رک جائے اور اگر اقرار سے ثابت ہو تو ضروری ہے کہ اس کو حکم دے پھر وہ رک جائے اس لیے کہ گواہی کی صورت میں اس کا ٹال مٹول کرنا اس کے انکار سے ظاہر ہو جائے گا اور اقرار میں سوائے اس کے نہیں کہ ٹال مٹول ظاہر ہو گی اس طور پر کہ وہ ایفاء سے حکم کے بعد رک جائے کیوں کہ قید کرنا ٹال مٹول کرنے کی دلیل ہے، ان حقوق میں جو اس کو کسی عقد کی وجہ سے لازم ہوئے ہوں جیسے مہر، کفالت مراد معجل ہے اور ایسے مال کا بدل جو اس کو حاصل ہوا ہو جیسے مبیع کا ثمن اور اس کی بیوی اور اس کے بچے کے نفقے میں نہ کہ اس کے دین میں یعنی بچے کے دین میں قید نہیں کیا جائے گا اور ان کے علاوہ میں قید نہیں کیا جائے گا جیسے دیات اور جنایات کا تاوان اگر اس نے اپنے فقیر ہونے کا دعویٰ کیا مگر جب اس کے خلاف گواہی قائم کر دی گئی۔

تشریح:

و يحبس الخصم ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے قید کے احکام کو ذکر کیا ہے کہ جس شخص پر حق ثابت ہو جائے اب وہ حق اس پر اقرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہو گا یا گواہی کی وجہ سے ثابت ہوا ہو گا اگر اقرار کی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو قاضی اس کو قید کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک اس کی ٹال مٹول ظاہر نہ ہو جائے جب اس کی ٹال مٹول ظاہر ہو جائے تو اس کو قید کرے اور اگر حق گواہی سے ثابت ہوا ہو تو قاضی اس کو قید کرے گا۔ [عنایہ]

و في الصحيح ...... مصنف رحمہ اللہ نے اسی وجہ سے کہا کہ قید میں مختلف روایات ہیں ایک امام محمد رحمہ اللہ کی امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو سے تین ماہ تک قید کرے گا اور ایک حسن رحمہ اللہ کی امام صاحب رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ چار سے چھ ماہ تک قید کرے گا اور صحیح روایت وہی ہے جو کتاب میں ہے کہ قاضی کے سپرد ہے اس لیے کہ لوگوں کے احوال مختلف ہیں۔ [کفایہ]

فيما لزمه بعقد ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ قاضی کن کن حقوق میں قید کرے گا تو فرمایا کہ قاضی اس کو ان حقوق میں قید کرے گا

جواس کولازم کسی عقد کی وجہ سے ہوتے ہیں جیسے مہر، کفالت، اب مہراس کوعقد نکاح کی وجہ سے لازم ہوا ہے اوراس مہر سے مراد مہر معجّل ہے جس کو فوراً ادا کرنا واجب ہو۔ دوسرے حقوق وہ ہیں جو کسی مال کے بدلے اس کو لازم ہوئے ہیں جیسے کسی نے بیع کی اور مبیع پر قبضہ کرلیا تو اب ثمن نہ دینے کی صورت میں قاضی اس کو قید کرسکتا ہے اوراسی طرح اپنی بیوی کا نفقہ اوراپنے بچے کا نفقہ کہ ان میں انسان کو قید کیا جائے گا البتہ اگر کسی نے اپنے بچے کا قرض دینا ہے تو اس قرض میں اس کو قید نہ کیا جائے گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ ''انت و مالك لابيك''

ان دوحقوق کے علاوہ باقی حقوق میں انسان کو قید نہ کیا جائے گا جیسے کہ دیت ہے اور جنایت کا تاوان وغیرہ ہے بشرطیکہ صاحب دین اپنے فقیر ہونے کا دعوی کرے کہ میں فقیر ہوں تو اس کو قید نہ کیا جائے گا اوراگر اس بات پر گواہی قائم ہوگئی کہ یہ امیر ہے تو پھر اس کو قید کرلیا جائے گا۔

ثم شرع بعد ذالك فيما يفعله القاضي اذا كان الخصم حاضراً، او لم يكن، فقال: فان شهدوا علىٰ خصم حاضرٍ حكم بها، و كتَبَ بهٖ و هو السجل۔ اى حكم بالشهادة و كتب بالحكم، و هذا المكتوب هو السجل، فيكتب: حكمْت بذالك او ثبت عندى، فان هذا حكم۔ و ان شهدوا علىٰ غائب لم يحكم، و كتب بالشهادة ليحكم المكتوب اليه بها، و هو الكتاب الحكمى، و كتاب القاضى الى القاضى، و هو نقل الشهادة حقيقة، و يقبل فيما لا يسقط بشبهة۔ اى ما سوى الحدود و القصاص۔ اذا شهد بهٖ عندهٗ، كالدين و العقار و النكاح و النسب و المغضوب و الامانة و المضاربة المجهودتين۔ فان الامانة و مال المضاربة اذا لم يجحد لا يحتاج الىٰ كتاب القاضى الى القاضى، و اذا جحدا صارا مغصوبين، و فى المغصوب تجب القيمة، وهى دينٌ، فيجرىٰ فيهِ الكتاب الحكمى اذ لا يحتاج الى الاشارة، بل يعرف بالصفة، بخلاف العين المنقولة، فانه يحتاج فيها الى الاشارة۔ هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و كذا عند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ الا فى العبدِ الآبق، فيقبل فيه، و قد ذكر فى كيفيتهٖ هكذا يكتب قاضى بخارا الىٰ قاضى سمر قند: ان فلانا و فلانا شهدا عندى ان عبد فلان المسمىٰ بالمبارك الذى حليتهٗ كذا و كذا ابق من مالكهٖ، و وقع بسمر قند فى يد فلان...... الىٰ آخر الكتاب، و يختمهٗ فاذا وصل الىٰ قاضى سمر قند يحضر الخصم مع العبد، و يفتحهٗ بشرائطهٖ، فان لم يكن حليتهٗ كما كتب يتركهٗ، و ان كان، فالخصم انْ ذهب الىٰ بخار فبها، و الا يسلم العبد الى المدعىٰ لا علىٰ وجه القضاء،و ياخذ منه كفيلا بنفس العبد، و يجعل فى عنقهٖ شيئا و يختمهٗ صيانة عن التبديل عبد شهادة الشهود، و يكتب الىٰ قاضى بخارا جواب كتابهٖ، و انهٗ ارسل اليه العبد،فاذا وصل اليه الكتاب يحضر الشهود الذين شهدوا فى غيبة العبد، ليشهدوا فى حضورهٖ و يشيروا اليه انهٗ ملك المدعىٰ لكن لا يحكم، لان الخصم غائبٌ، ثم يكتب الىٰ قاضى سمر قند: ان الشهود شهدوا بحضورهٖ ليحكم قاضى سمر قند على الخصم، و يبرأ الكفيل عن الكفالة۔ و عن محمد رحمه الله تعالىٰ قبوله فيما ينقل، و عليه المتأخرون

ترجمہ:

پھر مصنف رحمہ اللہ نے اس کے بعد اس بات کو شروع کیا کہ قاضی کیا کرے گا جب کہ خصم حاضر ہو یا حاضر نہ ہو پھر مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر گواہوں نے خصم حاضر پر گواہی دی تو قاضی اس کے ساتھ فیصلہ کردے اوراس کو لکھ لے اور وہ رجسٹر ہے یعنی گواہی کے ساتھ فیصلہ کرے اور فیصلہ لکھ لے اور یہ لکھا ہوا ہی وہ رجسٹر ہے پس وہ لکھے کہ میں نے اس بارے میں فیصلہ کیا یا میرے نزدیک یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ فیصلہ ہے اوراگر انہوں نے غائب پر گواہی دی تو قاضی فیصلہ نہ کرے اور گواہی لکھ لے تاکہ جس کی طرف خط لکھا جائے وہ اس کے ساتھ فیصلہ کرے اور یہ کتاب حکمی ہے اور قاضی کا دوسرے قاضی کی طرف خط ہے اور یہ حقیقۃً گواہی کو نقل کرنا ہے اور کتاب القاضی اس میں قبول کی جائے گی جو شبہ سے ساقط نہ ہو یعنی

حدوداور قصاص کے علاوہ جب کہ قاضی کے پاس اس کی گواہی دی جائے جیسے دین، جائیداد، نکاح، نسب، مغصوب، امانت اور مضاربت جن کا انکار کردیا گیا ہو کیوں کہ امانت اور مضاربت جب ان کا انکار نہ کیا جائے تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت نہیں ہے اور جب ان دونوں کا انکار کردیا گیا تو یہ دونوں مغصوب شمار ہوں گی اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور وہ دین ہے۔ لہٰذا اس میں کتاب حکمی جاری ہوگی اس لیے کہ اشارے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ صفت سے پہچانا جاتا ہے، بخلاف عین منقولہ کے کیوں کہ اس میں اشارہ کی ضرورت ہوتی ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اسی طرح امام ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے، مگر بھاگے ہوئے غلام میں کہ اس میں قبول کرلی جائے گی اور اس کی کیفیت کے بارے میں اس طرح ذکر کیا گیا ہے کہ قاضی بخارا، قاضی سمرقند کی طرف خط لکھے کہ فلاں اور فلاں نے میرے پاس گواہی دی کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کا حلیہ اس طرح کا ہے وہ اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند فلاں کے قبضے میں ہے، خط کے آخر تک اور اس پر مہر لگادے پھر جب وہ خط سمرقند کے قاضی کے پاس پہنچ جائے تو وہ خصم کو غلام کے ساتھ حاضر کرے اور اس خط کو اس کی شرائط کے ساتھ کھولے اور اگر اس کا حلیہ اس طرح نہ ہو جس طرح اس نے لکھا تو قاضی اس کو چھوڑ دے اور اگر اس طرح ہو تو خصم اگر بخارا چلا جائے تو ٹھیک ہے ورنہ غلام کو مدعی کے حوالے کیا جائے نہ کہ قضاء کے طریقے پر اور اس سے غلام کی ذات کا کفیل لے لے اور اس کے گلے میں کوئی شئی ڈال دے اور اس کو مہر لگا دے گواہوں کی گواہی کے وقت تبدیل سے بچنے کے لیے اور بخارا کے قاضی کی طرف اس کے خط کا جواب لکھے اور قاضی سمرقند اس کی طرف غلام بھیج دے پھر جب اس تک خط پہنچ جائے تو وہ گواہ جنہوں نے غلام کی غیر موجودگی میں گواہی دی تھی حاضر ہوں تاکہ وہ غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اور اس کی طرف اشارہ کریں کہ یہ مدعی کی ملک ہے، لیکن قاضی فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ خصم غائب ہے پھر سمرقند کے قاضی کی طرف خط لکھے کہ بے شک گواہوں نے غلام کی موجودگی میں گواہی دی ہے تاکہ سمرقند کا قاضی خصم کے خلاف فیصلہ کرے اور کفیل اس کی کفالت سے بری ہوجائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے خط کو منقولی اشیاء میں قبول کرنا منقول ہے اور اسی پر متاخرین ہیں۔

تشریح:

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ نے ان احکام کو بیان کرنا شروع کیا جن میں مدعی علیہ حاضر ہو یا حاضر نہ ہو تو قاضی دوسرے قاضی کی طرف خط لکھے اب اس کے کیا احکام ہیں۔

اگر تو مدعی علیہ حاضر ہو تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ کردے اور رجسٹر میں لکھ دے کہ میں نے اس بارے میں فیصلہ کیا ہے اور اگر مدعی علیہ موجود نہ ہو تو قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے جب کہ مدعی علیہ کسی دوسرے شہر میں ہے تو اب قاضی ایک خط میں گواہی وغیرہ لکھ دے اور اس شہر کے قاضی کے پاس بھیج دے جس میں مدعی علیہ ہے تاکہ وہ مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ کرے اس طرح خط لکھنے کو "کتاب القاضی الی القاضی" کہا جاتا ہے اور یہ اصل میں گواہی کو نقل کرنا ہے اور قاضی خط صرف ان احکام میں لکھے جو شبہہ سے ساقط نہ ہوں اگر ایسا حکم ہے جو شبہہ سے ساقط ہوجاتا ہے جیسے زنا، قصاص وغیرہ تو ان میں خط نہیں لکھے گا اور خط بھی اس وقت لکھے گا جب قاضی کے پاس گواہوں نے اس بارے میں گواہی دی ہو جیسے زید نے کہا کہ عمرو سے ہزار درہم لینے ہیں اور اس پر گواہی بھی پیش کی اور عمرو دوسرے شہر میں ہے تو اب قاضی اس کو خط پر لکھے گا اسی طرح نکاح ونسب وغیرہ اور امانت اور مضاربت کا حکم ہے کہ اگر کسی نے انکار کردیا تو اس بارے میں بھی قاضی خط لکھے گا اس کی صورت یہ ہوگی کہ زید نے عمرو کے پاس ہزار درہم امانت رکھوائے پھر جب زید عمرو سے لینے گیا تو عمرو نے امانت سے ہی انکار کردیا کہ میرے پاس کوئی امانت نہیں ہے اور زید نے امانت پر گواہی پیش کی اور عمرو دوسرے شہر میں ہے تو اب اس گواہی کو قاضی خط پر لکھے گا اور یہی صورت مضاربت کی ہے کہ مضارب نے اس مال کا انکار کردیا۔

اب یہ جو امانت اور مضاربت کے ساتھ قید لگائی کہ ان دونوں کا انکار کیا گیا ہو لہٰذا اگر انکار نہ کیا گیا جیسے کسی نے امانت رکھوائی اور جب وہ امین

سے مانگنے گیا تو اس نے انکار نہیں کیا بلکہ امانت اس کو نہ دی تو اب ''کتاب القاضی الی القاضی'' کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ جب امین نے انکار نہیں کیا تو وہ خصم نہیں بنا، جب وہ خصم نہیں بنا تو اس کے خلاف گواہی پیش کرنا بھی درست نہیں ہے لہٰذا ''کتاب القاضی الی القاضی'' کی بھی ضرورت نہیں ہوگی تو یہ معلوم ہوا کہ ''المجھو دین''

اشکال:

شارح رحمہ اللہ نے جو فرمایا کہ اگر انکار نہیں کیا گیا تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت نہیں ہے اور اگر انکار کیا گیا تو کتاب القاضی الی القاضی کی ضرورت ہوگی تو اب انکار والی صورت پر اشکال ہو رہا ہے کہ جب امانت اور مضاربت دونوں عین ہیں تو ان میں کتابت کس طرح جاری ہوسکتی ہے اس لیے کہ عین کے دعویٰ کرنے میں تو اس شئی کو حاضر کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور یہاں نہ امانت و مضاربت کو حاضر کیا گیا اور نہ اس کی طرف اشارہ کیا گیا جب یہ دونوں باتیں نہیں ہے تو گواہوں کی گواہی کی درست نہ ہوگی جب گواہی درست نہ ہوگی تو کتاب القاضی الی القاضی بھی درست نہ ہوگا حالانکہ آپ نے اس کو درست کہا ہے۔

جواب:

اذا جحد ...... سے شارح رحمہ اللہ اسی اشکال کا جواب دے رہے ہیں کہ امانت اور مضاربت انکار کے بعد یہ دونوں غصب شدہ شئی کے حکم میں ہوگئے گویا کہ امین اور مضارب انکار کرنے کی وجہ سے غاصب بن گئے اور وہ شئی مغصوب ہوگئی اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت دین ہوتی ہے جب قیمت دین ہے تو اس میں قاضی کا خط جاری ہوگا اس لیے اشارہ کی بھی ضرورت نہیں ہے کیوں دین قیمت ہے اور قیمت کی صورت میں اشارہ نہیں ہوتا بلکہ قیمت صفت سے پہچانی جاتی ہے کہ وہ رقم اتنی ہے بخلاف عین کے کہ اس میں اشارہ کی ضرورت ہے بغیر اشارہ کے گواہی اور خط صحیح نہ ہوگا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ عین کو قاضی پاس حاضر کرنا ضروری ہے تا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے۔

اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ ہیں کہ عین کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ضروری ہے تا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے البتہ اگر وہ عین غلام ہو تو پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ بھاگے ہوئے غلام کو خرید کرنا ناممکن ہے تو اس میں بغیر حاضر کیے بھی خط قبول کیا جائے گا۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کی پہلی روایت ہے اور دوسری روایت ہے کہ تمام منقولی اشیاء کو قاضی کے پاس حاضر کرنا ضروری نہیں ہے اور یہی روایت صحیح ہے۔ [شامی: ص۴۳۲/ج۵، بحر:۳/ج۷]

اور امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عین منقولی کو حاضر کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ حاضر کیے بغیر بھی قاضی کا خط معتبر ہوگا۔

راجح قول:

امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ قول کو متاخرین نے لیا ہے اور امام اسبیجابی رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

[فتح القدیر: ص ۳۸۸/ج ۶، بحر: ص ۳/ج ۷، شامی: ص ۴۳۲/ج ۵]

خط لکھنے کی صورت:

قاضی بخارا خط پر عنوان اور سلام کے بعد لکھے کہ میرے پاس فلاں اور فلاں نے گواہی دی کہ ایک ہندی غلام جس کا نام مبارک ہے اس کا حلیہ اس طرح کا ہے اس کا قد اتنا لمبا ہے، اس کی عمر اتنی ہے اس کی قیمت اتنی ہے اور وہ فلاں کی ملک ہے یہ غلام سمرقند سے بھاگ گیا ہے اور وہ سمر قند میں فلاں کے پاس بغیر کسی حق کے ہے اور قاضی بخارا اپنے خط پر دو گواہ بنائے اور خط مدعی کے حوالے کردے اور پھر جب مدعی سمرقند کے قاضی کے پاس خط لائے اور قاضی سے کہے کہ یہ بخارا کے قاضی کے خط ہے اب سمرقند کا قاضی مدعی سے خط پر دو گواہ مانگے گا جو بخارا کے قاضی

نے بنائے تھے، پھر قاضی سمرقند خط کو اس وقت تک نہ کھولے گا جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو جائے جب مدعی علیہ حاضر ہو جائے تو اس سے پوچھے کہ تو وہی مدعی علیہ ہے جس کا خط میں ذکر ہے اگر مدعی علیہ اقرار کرے کہ میں وہی ہوں تو ٹھیک ہے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو قاضی سمرقند مدعی سے دو گواہ اس پر مانگے گا کہ یہ وہی مدعی علیہ ہے اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو صحیح ہے اور اگر مدعی نے گواہ پیش نہ کیے تو مدعی علیہ کو چھوڑ دے بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ شخص وہی مدعی علیہ ہے تو پھر اگر یہ مدعی کہے میں بخارا کے قاضی کے پاس جاؤں گا تو ٹھیک ہے اب وہ بخارا والا خود ہی فیصلہ کر دے گا اور اگر یہ مدعی علیہ بخارا نہ جائے تو پھر قاضی سمرقند مدعی علیہ سے غلام لے کر مدعی کے حوالے کر دے گا، لیکن یہ فیصلہ نہیں کرے گا کہ یہ غلام اسی مدعی کا ہے۔

غلام تو مدعی کے حوالے اس لیے کیا کہ مدعی کے وہ گواہ جنہوں نے بخارا کے قاضی کے پاس مدعی کے حق میں گواہ دی تھی اب وہی گواہ غلام کی موجودگی میں دوبارہ قاضی بخارا کے پاس گواہی دیں اور قاضی سمرقند مدعی کو حوالے کرتے وقت اس سے ایک کفیل لے گا جو غلام کا کفیل بنے کہ اگر مدعی کا غلام ثابت نہ ہوا تو میں اس غلام کو واپس لا کر دوں گا اور قاضی سمرقند غلام کی گردن میں کوئی شئی ڈال دے اور اس پر اپنی مہر لگا دے تا کہ مدعی گواہی کے وقت غلام تبدیل نہ کر سکے اور قاضی سمرقند، قاضی بخارا کو ایک خط لکھے کہ میں نے یہ غلام آپ کے پاس بھیج دیا ہے اور جب قاضی بخارا کو خط ملے تو وہ بھی خط کی اسی طرح تحقیق کرے جس طرح قاضی سمرقند نے کی تھی پھر قاضی بخارا مدعی کو حکم دے کہ اپنے گواہ حاضر کر و تا کہ وہ غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اور گواہ اس غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہیں کہ یہ غلام مدعی کی ملک ہے، لیکن قاضی بخارا ابھی فیصلہ نہ کرے کیوں کہ مدعی علیہ سمرقند میں ہے اور قاضی بخارا ایک خط قاضی سمرقند کو لکھے اور اس خط میں وہ بات ذکر کر دے جو اس کے پاس ثابت ہوئی ہے اور اس خط پر گواہ بھی بنائے اور مہر بھی لگائے اور خط کے ساتھ غلام بھی قاضی سمرقند کے پاس بھیج دے تا کہ قاضی سمرقند مدعی علیہ کی موجودگی میں فیصلہ کرے اور کفیل کو بری کر دے۔ [فتح القدیر]

لا فی حد و قود و یجب ان یقرأ علی من یشهدهم و یختم عندهم و یسلم الیهم، و ابو یوسف رحمه الله تعالیٰ لم یشترط شیئاً من ذالك، و اختار الامام السرخسی قولهٗ. فعند ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ یشهدهم ان هذا کتابهٗ و ختمهٗ، و عن ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ الختم لیس بشرط اقول: اذا کان الکتاب فی ید المدعی یفتیٰ بان الختم شرط، و ان کان فی ید الشهود یفتیٰ بانهٗ لیس بشرط۔ و اذا سلم الی المکتوب الیه لم یقبلهٗ الا بحضرة خصمهٖ و بشهادة رجلین او رجل و امرا تین، فاذا شهدوا انهٗ کتاب قاضی فلان قرأهٗ علینا فی محکمتهٖ و ختمهٗ و سلمهٗ الینا فتح القاضی و قرأهٗ علی الخصم و الزمهٗ بما فیه ان بقی کاتبهٗ قاضیاً، فیبطل بموتهٖ و عزلهٖ قبل وصولهٖ، و کذا بموت المکتوب الیه، الا اذا کتب بعد اسمه: "الیٰ کل من یصل الیه من قضاة المسلمین"۔ و عند ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ لا یشترط ان یکتب الی قاج معین، بل یکفی ان یکتب ابتداء: الیٰ کل من یصلُ الیه من قضاه المسلمین"، لان تعیین المکتوب الیه تضییق لا فائدة فیهَ و ان مات الخصم ینفذ علیٰ وارثهٖ،

ترجمہ:

اور حدود و قصاص میں قبول نہیں کیا جائے اور واجب ہے کہ قاضی خط کو ان لوگوں پر پڑھے جن کو وہ گواہ بنائے اور ان کے پاس مہر لگائے اور ان کے حوالے کر دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس میں سے کوئی شرط نہیں لگائی اور امام سرخسی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو اختیار کیا ہے، پس امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی ان کو اس بات پر گواہ بنائے کہ یہ اس کا خط اور اس کی مہر ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مہر شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ جب خط مدعی کے قبضے میں ہو تو اس پر فتویٰ دیا جائے گا کہ مہر شرط ہے اور اگر گواہوں کے ہاتھ میں ہو تو

اس پر فتویٰ دیا جائے گا کہ مہر شرط نہیں ہے اور جب خط مکتوب الیہ کی طرف حوالے کر دیا گیا تو مکتوب الیہ اس کو قبول نہ کرے مگر خصم کی موجودگی اور دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے ساتھ پھر جب انہوں نے گواہی دی کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اس قاضی نے اس خط کو ہم پر اپنی عدالت میں پڑھا اور اس پر مہر لگائی اور اس کو ہمارے حوالے کیا تو قاضی اس کو کھولے اور اس کو خصم پر پڑھے اور جو کچھ اس میں ہے وہ خصم کو لازم کرے اگر اس کا لکھنے والا قاضی باقی ہو۔ لہٰذا خط لکھنے والے قاضی کی موت اور اس کا خط پہنچنے سے قبل معزول ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح مکتوب الیہ کی موت کی وجہ سے مگر جب اس کے نام کے بعد "والی کل من قضاۃ المسلمین" لکھ دے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس بات کی شرط نہیں ہے کہ وہ معین قاضی کی طرف لکھے بلکہ کافی ہے کہ ابتداء ہی میں لکھ دے "کل من یصل الیہ من قضاۃ المسلمین" اس لیے کہ مکتوب الیہ کو معین کرنا تنگی کرنا ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر خصم مرجائے تو قاضی اس کے وارث پر نافذ کرے۔

تشریح:

و یجب ان یقرا ...... سے مصنف رحمہ اللہ ان شرائط کا ذکر کر رہے ہیں جو قاضی کے خط میں ضروری ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب قاضی خط لکھ لے تو قاضی پر واجب ہے کہ گواہوں کو خط سنائے کیوں کہ وہ گواہ ہیں اور گواہوں کو مشہود بہ کا علم ہونا ضروری ہے اور ان گواہوں کے سامنے خط پر مہر لگائے کہ یہ سنت ہے اور خط ان کے حوالے کر دے۔

نوٹ:

یہ جو فرمایا کہ خط ان کے حوالے کر دے یہ ان کے زمانے میں تھا ہمارے زمانے میں چوں کہ ڈاک کا اور دوسرا انتظام موجود ہے کہ ایک حکومت سے دوسری حکومت کی طرف پیغام ان ذرائع کے ذریعے بھیجا جاسکتا ہے اور یہ بات زیادہ بہتر اور اچھی ہے کیوں کہ اس میں بدلنے کا احتمال نہیں ہے جب کہ مدعی یا گواہوں کے حوالے کرنے کی صورت میں بدلنے کا احتمال ہے۔ [محشی]

تو اب یہ تینوں شرطیں خط کو پڑھنا، مہر لگانا، ان کے حوالے کرنا یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے یعنی نہ مہر شرط ہے اور نہ پڑھنا شرط ہے اور یاد کرنا شرط ہے بس قاضی کے خط پر وہ دونوں گواہ بن جائیں۔

راجح قول:

امام سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کو لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

[شامی: ص ۴۳۴ رج ۵، بحر الرائق: ص ۶ رج ۷، ہندیہ: ص ۳۸۲ رج ۳]

اقول اذا کان ...... سے شارح رحمہ اللہ نے یہ بتایا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مہر شرط نہیں ہے یہ اس وقت ہے جب قاضی نے خط گواہوں کے حوالے کیا ہو، اگر قاضی نے خط مدعی کے حوالے کیا تو پھر مہر شرط ہوگی۔

و اذا سلم الی المکتوب ...... سے یہ بتایا کہ جب خط دوسرے قاضی کے پاس پہنچ گیا تو وہ اس خط کو اس وقت تک قبول نہ کرے جب تک مدعی علیہ حاضر نہ ہو جائے اس قبول نہ کرنے سے مراد یہ ہے کہ قاضی اس خط کو نہ پڑھے ورنہ قبول تو کرے گا تو جب مدعی علیہ حاضر ہوگا تو پھر اس خط کو پڑھے۔ [فتح]

و بشھادۃ رجلین ...... سے یہ بتایا کہ قاضی خط کو اس وقت قبول کرے جب دو آدمی یا ایک آدمی اور دو عورتیں اس بات پر گواہی دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور ان گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے۔ لہٰذا اگر گواہ ذمی ہوں تو قاضی خط کو قبول نہ کرے۔ [فتح]

تو جب ان گواہوں نے گواہی دی کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور اس قاضی نے یہ خط اپنی عدالت میں ہمارے سامنے پڑھا تھا اور اس کو ہمارے

حوالے کیا تھا تو پھر یہ قاضی خط کھولے یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب گواہوں نے کہا یہ فلاں قاضی کا خط ہے تو قاضی خط کو کھول لے گا کیوں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی شرط نہیں ہے۔ [فتح]

لہٰذا خط کو کھولنے کے بعد اس کو مدعی علیہ پر پڑھے اور جو اس میں ہو وہ مدعی علیہ کو لازم کر دے۔

ان بقی کاتبہ...... یہ ایک اور شرط کا بیان ہے وہ یہ خط لکھنے والا قاضی اس وقت تک قضاء کے عہدے پر فائز رہے جب تک خط دوسرے قاضی تک نہ پہنچ جائے۔ لہٰذا اگر خط پہنچنے سے قبل کاتب قاضی مر گیا یا معزول ہو گیا یا وہ پاگل ہو گیا اور قضاء کے عہدے پر نہ رہا تو اب اس کا خط باطل ہو جائے گا، دوسرا قاضی عمل نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر وہ قاضی جس کی طرف خط لکھا گیا ہے اگر وہ بھی خط ملنے سے قبل مر گیا تو اب یہ خط باطل ہو جائے گا، مگر ایک صورت یہ ہے کہ خط پر اس قاضی کے نام کے بعد یہ لکھا ہو کہ ہر اس شخص کو ملے جو مسلمانوں کا قاضی ہو تو اس صورت میں مکتوب الیہ قاضی کے مرنے کی صورت میں بھی خط باطل نہ ہوگا یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اگر کاتب قاضی نے خط کے شروع میں کسی کا نام نہ لکھا اور یہ لکھ دیا کہ ہر وہ شخص جو مسلمانوں کا قاضی ہو اس کو یہ خط ملے تو بھی یہ کافی ہے جب کہ طرفین کے نزدیک یہ درست نہیں ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ راجح قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ کا ہے۔

[شامی: ص ۴۳۸ ج ۵، بحر الرائق: ص ۷ ج ۷، فتح القدیر: ص ۳۹۰ ج ۶، خلاصۃ الفتاوی: ص ۳۰ ج ۴]

و صح قضاء المرأة الا فی حد و قود۔ لان شهادتها لا تقبل فيهما۔ و لا يستخلف قاض و لا يؤكل و كيلٌ الا مَنْ فوض اليه ذالك، ففي المفوض نائبهٔ لا ينعزلُ بعزله و بموتهٖ مؤكلا، بل هو نائب الاصيل۔ و انما قال "مؤكلا" لان في الوكالة ينعزل الوكيل بموت مؤكلهٖ، فاذا ان يصرح ان الوكيل هٰهُنا لا ينعزل بموت مؤكلهٖ، لان في الحقيقة ليس نائبهٗ، بل هو نائب الاصيل، و اما في القضاء فان النائب لاينعزل بموت المنوب عنهُ، فخص المؤكل بالذكر، لان الاشتباه فيه، و لا شبهة في باب القضاء، فلم يذكر، ثم قال: "بل هو نائب الاصيل" ففي التوكيل ينعزل بموت الاصيل، و في القضاء لا ينعزل۔ و في غيرهٖ ان فعل نائبهٗ، او اجاز هو، او كان قدر الثمن في الوكالة صح۔ اى في غير المفوض، يعني اذا لم يفوض الى القاضي و الوكيل ان يستخلف الغير فاستخلفا، ففعل النائب بحضور المنوب صح لانه اذا فعل بحضورهٖ ففعلهٗ ينتقل اليه، و كذا ان فعل بغيبتهٖ فوصل الخبر الى المنوب فاجاز، لانه اذا انضم رأيهٗ الىٰ ذالك الفعل صاو كانهٗ فعل، و كذا ان قدر الوكيل الاول الثمن، فباشر و كيلهٗ، اذ بتقدير الثمن حصل رأيهٗ۔ و بِاعمل برأيك يوكل۔ اى اذا قال المؤكل للوكيل: "اعمل برأيك" كان للوكيل ان يؤكل غيرهٗ۔

ترجمہ:

عورت کو قاضی بنانا صحیح ہے مگر حد و قصاص میں اس لیے کہ عورت کی گواہی ان دونوں میں مقبول نہیں ہے اور قاضی خلیفہ نہیں بنائے گا اور نہ وکیل کسی کو وکیل بنائے گا مگر وہ شخص جس کی طرف یہ بات سپرد کی گئی ہو اور مفوض کی صورت میں اس کا نائب مفوض کے معزول ہونے کی وجہ سے یا اس کی موت کی وجہ سے دراں حالیکہ وہ موکل تھا معزول نہ ہوگا بلکہ وہ اصیل کا نائب ہے، سوائے اس کے نہیں کہ موکل کہا اس لیے کہ وکالت میں اس کے موکل کے معزول ہونے کی وجہ سے وکیل معزول ہو جاتا ہے، پس مصنف رحمہ اللہ نے ارادہ کیا کہ وہ اس بات کی صراحت کر دے کہ وکیل یہاں اس کے موکل کی موت کی وجہ سے معزول نہ ہوگا اس لیے کہ وہ حقیقت میں اس کا نائب نہیں ہے بلکہ وہ اصیل کا نائب ہے اور بہر حال قضاء میں کیوں کہ

نائب منوب عنہ کی موت کی وجہ سے معزول نہیں ہوتا۔ پس مصنف رحمہ اللہ نے موکل کو ذکر سے خاص کیا اس لیے کہ اس میں اشتباہ ہے اور قضاء کے باب میں شبہہ نہیں ہے تو اس کا ذکر نہیں کیا۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ بلکہ وہ اصیل کا نائب ہے پس توکیل میں اصیل کی موت سے معزول ہو جائے گا اور قضاء میں معزول نہیں ہوگا اور غیر مفوض میں اگر اس کے نائب نے اس کے پاس فعل کیا یا اس نے اجازت دی یا جیسے اگر اس نے وکالت میں ثمن مقرر کر دیا تو یہ صحیح ہے، یعنی غیر مفوض میں یعنی جب قاضی اور وکیل کی طرف یہ بات سپرد نہیں کی گئی کہ وہ غیر کو خلیفہ بنائے پھر ان دونوں نے خلیفہ بنا دیا پھر نائب نے منوب عنہ کی موجودگی میں کوئی کام کیا تو صحیح ہے، اس لیے کہ جب نائب نے اس کی موجودگی میں کام کیا تو اس کا فعل اصل کی طرف منتقل ہو جائے گا اور اسی طرح اگر اس کی غیر موجودگی میں کام کیا پھر خبر منوب عنہ تک پہنچی پھر اس نے اجازت دے دی اس لیے کہ اس کی رائے اس فعل سے مل گئی تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے خود کیا ہے اور اسی طرح اگر وکیل اول نے ثمن مقرر کیا پھر اس کے وکیل نے عقد کر لیا اس لیے کہ ثمن کے مقرر کرنے سے اس کی رائے حاصل ہو گئی اور ''اعمل برایك'' کے ساتھ وہ وکیل بنا سکتا ہے یعنی جب موکل نے وکیل سے کہا ''اعمل برایك'' تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ کسی کو وکیل بنائے۔

تشریح:

و لا یستخلف قاض ...... اس عبارت میں مصنف رحمہ اللہ نے دو صورتیں بیان کی ہیں۔ (۱) قضاء کی صورت۔ (۲) وکالت کی صورت۔

قضاء کی صورت یہ ہے کہ قاضی کے لیے یہ بات درست نہیں ہے کہ وہ اپنا کسی کو خلیفہ بنا دے اس لیے کہ اس کو قاضی بنایا گیا ہے اور قاضی بنانے والا نہیں بنایا گیا۔ دوسری صورت وکالت کی ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے کو وکیل بنایا تو اب اس وکیل کے لیے دوسرے شخص کو وکیل بنانا درست نہیں ہے اس وکالت کے مسئلے کا قضاء سے کوئی تعلق نہیں ہے اس کو صرف مناسبت کی وجہ سے ذکر کیا ہے کہ جس طرح وکیل کے لیے دوسرا وکیل بنانا درست نہیں ہے اسی طرح قاضی کے لیے بھی دوسرا قاضی بنانا درست نہیں ہے۔

الا من فوض ...... سے یہ بتایا کہ اگر قاضی یا وکیل کو اس بات کا اختیار دیا گیا تھا کہ آپ دوسرا قاضی یا وکیل بنا سکتے ہیں تو پھر دوسرے شخص قاضی یا وکیل بنانا جائز ہے۔

ففی المفوض نائبہ ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ جب قاضی یا وکیل کو اختیار دیا گیا ہو اور انہوں نے اپنا نائب بنا لیا اس کے بعد اگر قاضی اول نے خلیفہ کو معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا اس لیے کہ جب بادشاہ نے قاضی اول کو اختیار دیا تھا تو اسی اختیار کی وجہ سے تو دوسرا خلیفہ بنا ہے تو گویا یہ خلیفہ بھی بادشاہ کے حکم سے قاضی بنا ہے لہٰذا قاضی اول کے معزول کرنے سے وہ معزول نہ ہوگا۔ [عنایہ]

اور اسی طرح وکیل اول نے جس کو وکیل بنایا ہے تو اگر وکیل اول مر گیا تو دوسرا وکیل معزول نہ ہوگا۔

انما قال موکلا ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں مصنف رحمہ اللہ نے بموتہ موکلاً کا لفظ کہا تو اس کا کیا فائدہ ہے اب یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جب وکیل اول نے وکیل ثانی بنایا تو وکیل اول، وکیل ثانی کے لیے موکل بن گیا ہے اور اس بات کا شبہہ ہو سکتا ہے کہ جب موکل (وکیل اول) کا اصیل نائب ہے اور اصیل ابھی زندہ ہے لہٰذا وکالت باطل نہ ہوگی، جب کہ قضا میں قاضی اول کی موت سے قاضی ثانی معزول نہیں ہوتا تو اس میں اس صورت کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ اس میں شبہہ نہ ہوگا۔ شبہہ تو صرف وکالت کی صورت میں تھا اس لیے اس کو ذکر کر دیا تو جب وکیل ثانی اصیل کا نائب ہے تو اصیل کی موت سے اس کی وکالت باطل ہوگی اور قاضی ثانی نہ تو قاضی اول کا نائب ہے اور نہ ہی بادشاہ کا نائب ہے اس لیے بادشاہ کی موت کی وجہ سے قاضی ثانی قضاء سے معزول نہ ہوگا۔

علامہ چلپی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد سے سنا انہوں نے فرمایا کہ وکالت چوں کہ ایک خاص آدمی کے لیے ہوتی ہے اس لیے اس

کی موت سے باطل ہو جائے گی اور قضاء چوں کہ ساری عوام کے لیے ہے اس لیے ایک کی موت سے باطل نہ ہوگی۔

و فی غیرہ ان فعل ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر بادشاہ نے قاضی کو یا موکل نے وکیل کو اختیار نہیں دیا اور انہوں نے پھر بھی خلیفہ یا وکیل بنالیا تو اب قاضی کے خلیفہ کا فیصلہ درست نہیں ہے اس لیے کہ بادشاہ کی اجازت قاضی اول کو ہے اور قاضی ثانی کو اجازت نہیں ہے۔

لہٰذا اس کا فیصلہ بھی درست نہ ہوگا، لیکن اگر اس خلیفہ نے قاضی اول کی موجودگی میں فیصلہ کیا یا قاضی اول نہ تھا اور خلیفہ نے فیصلہ کیا اور اس کو قاضی اول کے سامنے پیش کیا اور اس نے اجازت دے دی تو اب اس خلیفہ کا فیصلہ درست ہو جائے گا اس لیے کہ جب خلیفہ نے اس کی موجودگی میں فیصلہ کیا تو اب خلیفہ کا فیصلہ کرنا ایسے ہے جیسے خود قاضی اول نے فیصلہ کیا ہے اور جب قاضی اول غائب تھا اور خلیفہ نے فیصلہ کر دیا تو پھر قاضی اول کو خبر دی اور اس نے اجازت دے دی تو اب قاضی اول کی رائے اس کے ساتھ مل گئی تو رائے ملنے کی وجہ سے خلیفہ کا فیصلہ قاضی اول کا شمار ہوگا۔

اور یہی دونوں صورتیں وکالت میں بھی ہیں اور یہ صورت بھی ہے کہ وکیل اول نے ثمن طے کیا اور عقد وکیل ثانی نے کیا تو یہ بھی جائز ہوگا اس لیے کہ جب وکیل اول نے ثمن مقرر کیا تو اس کی رائے حاصل ہوگی ہے۔

و یمضیُ حکم قاض آخر فی مختلف فیه فی الصدر الاول، الا ما خالف الکتاب و السنة المشهورة او الاجماع۔ ای اذا قضی القاضی و رفع حکمهٗ الیٰ قاض آخر یجب علیه امضاءهٗ، الا ان یکون مخالفا للکتاب، کمتروك التسمية عامدا، فانهٗ مخالف لقوله تعالیٰ: و لا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه، او للسنة المشهورة، کالقضاء بحل المطلقة الثلاثة بنکاح الزوج الثانی بلا وطی علیٰ مذهب سعید بن المسب رحمه الله تعالیٰ، فانهٗ مخالف السنة المشهورة، و هی قولهٗ علیه السلام: لا حتی تذوقی من عسیلته الحدیث، او للاجماع کالقضاء یحل متعة النساء، لان الصحابة قد اجمعوا علی فساده، فحاصل هذا ان القاضی اذا قضیٰ فی المجتهد فیه یصیر مجمعا علیه، و یجب علی قاض آخر تنفیذهٗ، و هذا اذا حکم علی وفق مذهبه، اما اذا حکم علیٰ خلاف مذهبه فسیأتیٰ و یجب ان یعلم القاضی ان المسئلة مختلف فیها، و ایضا هذا اذا کان محل القضاء مختلفا فیه، اما اذا کان نفس القضاء مختلفا فیه، کالقضاء علی الغائب فانهٗ لا یصیرُ مجمعا علیه، الا ان یرفع قضاءهٗ الیٰ قاض آخر فیمضیه، فحنئذٍ یصیر مجمعا علیه، فبعد الامضاء ان رفع الیٰ قاض آخر یجب علیه تنفیذهٗ۔ و فیما اجتمع علیه الجمهور لا یعتبر خلاف البعض۔ ذکر فی اصول الفقه ان العلماء اختلفوا فی ان الاجماع هل ینعقد باتفاق اکثر المجتهدین، او لا بد من اتفاق الکل؟ ففی الهدایة اختار ان اتفاق الاکثر کاف، ففی مقابلة الاکثر الا یعتبر خلاف الاقل وفی کتب اصول الفقه رجحوا ذالك المذهب، و هو ان اختلاف الاقل فی مقابلة الاکثر معتبر، فان واحد من الصحابة رضی الله عنهم ربما خالف الجمع الکثیر، و لم یقولو: نحن اکثر منك، بل فلا یمکن اثبات سبب معین یثبت به الحل۔

ترجمہ:

اور ایک قاضی دوسرے قاضی کا فیصلہ صدر اول میں مختلف فیہ مسئلے میں نافذ کرے گا مگر جو کتاب یا سنت مشہور یا اجماع کے مخالف ہو یعنی جب قاضی نے فیصلہ کیا اور اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس قاضی پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے، مگر یہ کہ وہ کتاب اللہ کے مخالف ہو جیسے تسمیہ عمداً چھوڑ گئی کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "لا تاکلوا مما لم یذکر اسم الله علیه" کے مخالف ہے یا سنت مشہورہ کے مخالف ہو جیسے مطلقہ ثلثہ کا دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح سے بغیر وطی کے حلت کا فیصلہ کرنا سعید بن المسیب رحمہ اللہ کے مذہب پر کیوں کہ یہ سنت مشہور اور وہ آپ علیہ السلام کا ارشاد "لا حتی تذوقی من عسیلة" کے مخالف ہے یا اجماع کے مخالف ہو جیسے عورتوں سے متعہ کی حلت کا فیصلہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی

اللہ عنہ کا اس کے فساد پر اجماع ہے تو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قاضی جب مجتہد فیہ مسئلے میں فیصلہ کرے تو وہ مجمع علیہ ہو جائے گا اور دوسرے قاضی پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے اور یہ اس وقت ہے جب وہ اپنے مذہب کے مطابق فیصلہ کرے بہر حال جب وہ اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کرے جیسا کہ عنقریب آئے گا اور واجب ہے کہ قاضی جانتا ہو کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور یہ اس وقت ہے جب محل قضاء مختلف فیہ ہو، بہر حال جب نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے غائب پر فیصلہ کرنا پس بے شک یہ مجمع علیہ نہیں ہوگا، مگر یہ کہ اس کا فیصلہ دوسرے قاضی تک لے جایا جائے پھر دوسرے قاضی نے اس کو نافذ کر دیا تو اس وقت یہ مجمع علیہ ہوگا اور نافذ کرنے کے بعد اگر دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس پر اس کو نافذ کرنا واجب ہے اور اس مسئلے میں جس پر جمہور کا اجماع ہے، بعض کا اختلاف معتبر نہیں ہے، اصول فقہ میں یہ بات مذکور ہے کہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ اجماع اکثر مجتہدین کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے یا تمام کا اتفاق ضروری ہے تو ھدایہ میں اس بات کو اختیار کیا ہے کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے اور اکثر کے اتفاق کے مقابل اقل کا اختلاف معتبر نہیں ہے اور کتب اصول فقہ میں اس مذہب کو ترجیح دی ہے وہ یہ ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابل معتبر ہے کیوں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں ایک شخص کبھی بہت بڑی جماعت سے مخالف ہوتا اور وہ یہ نہیں کہتے کہ ہم تجھ سے زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا ہے اور ھدایہ میں یہ بھی فرمایا ہے کہ معتبر اختلاف صدر اول کا ہے یعنی صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کا ہے، لیکن اصح بات یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ لہٰذا امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف معتبر ہے۔

تشریح:

و یمضی حکم ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر ایک قاضی نے کسی مسئلے میں فیصلہ کیا تو وہ شخص جس کے بارے میں فیصلہ کیا گیا وہ اپنا فیصلہ اس قاضی کے علاوہ دوسرے کے پاس لے گیا اب دوسرا قاضی پہلے کے فیصلے کو رد نہیں کرے گا بلکہ اسی کو نافذ کرے گا البتہ اگر پہلے قاضی کا فیصلہ کتاب یا سنت مشہور یا اجماع کے مخالف ہو تو پھر دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے اجماع میں موجود ہے۔

کتاب کے مخالف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے جانور کو ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر ''بسم اللہ'' چھوڑ دی تو احناف کے نزدیک یہ ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک یہ جانور حلال ہے اب اگر پہلے قاضی نے حلال ہونے کا فیصلہ کیا تو اب دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔

سنت مشہور کے مخالف فیصلہ کرنے مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تو اب اس شوہر کے لیے بیوی اس وقت تک حلال نہیں ہے جب تک یہ عورت کسی اور سے نکاح نہ کرلے اور وہ دوسرا شخص اس سے وطی بھی کرلے اگر وطی نہ کی تو ہمارے نزدیک یہ عورت پہلے شوہر کے لیے حلال نہیں ہے، لیکن سعید بن مسیب رحمہ اللہ کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے ساتھ نکاح کرنے سے ہی پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائے گی۔ لہٰذا اگر قاضی نے بیوی کے بغیر وطی کے حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا تو دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ سنت مشہور کے مخالف ہے۔ حدیث میں یہ لفظ آیا ہے۔ ''لا حتی یذوق عسیلتك و تذوقی عسیلة'' لہٰذا بغیر وطی کے حلال نہ ہوگی۔

اجماع کے خلاف فیصلہ کرنے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی عورت سے نکاح متعہ کرلیا تو اب یہ نکاح ناجائز ہے اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے تو اگر قاضی نے نکاح متعہ کے حلال ہونے کا فیصلہ کر دیا تو دوسرا قاضی اس کو نافذ نہ کرے گا اس لیے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

فحاصل ھذا ...... سے شارح رحمہ اللہ خلاصہ ذکر کر رہے ہیں۔ لہٰذا خلاصہ یہ ہوا کہ جب پہلا قاضی فیصلہ کرے گا تو اب یہ فیصلہ ایسے مسئلے میں ہوگا جس کے بارے میں قرآن یا حدیث یا اجماع میں نص موجود ہے یا قاضی ایسے مسئلے میں فیصلہ کرے گا جو قرآن و حدیث میں موجود نہیں ہے،

لیکن اس مسئلے کو اجتہاد کے ذریعے قرآن وحدیث کے کسی مسئلے پر قیاس کیا گیا ہوگا تو اب یہ صورتیں ہوگئی اگر پہلی صورت ہو یعنی مسئلہ قرآن وحدیث میں موجود ہے اور قاضی نے فیصلہ بھی اپنے مذہب کے مطابق کیا ہو یعنی قاضی حنفی ہو تو حنفی مذہب کے مطابق ہوا گر شافعی ہو تو شافعی مذہب کے مطابق کیا ہو تو اب اس فیصلے کو دوسرا قاضی نافذ کرے گا۔

اور اگر دوسری صورت ہو یعنی اس مسئلے پر اجتہاد کیا گیا ہو تو پھر دو صورتیں ہیں کہ اس مسئلے میں اجتہاد کے جائز ہونے پر سب کا اجماع ہوگا یا پھر اجتہاد کے جائز ہونے میں اختلاف ہوگا پھر اگر پہلی صورت ہو یعنی اس مسئلے کے مجتہد فیہ (اجتہاد اس میں ہونے کے بارے میں) ہونے کے بارے میں سب کا اجماع ہے تو پھر محل قضاء مجتہد فیہ ہوگی یا نفس قضاء مجتہد فیہ ہوگی۔ (محل قضاء کے مجتہد فیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس شئی کے بارے میں فیصلہ کیا جارہا ہے اس شئی کے بارے میں فیصلہ کرنے میں اختلاف ہوگا اور نفس قضاء کے مجتہد فیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں فیصلہ کرنا جائز ہے یا ناجائز ہے جیسے غائب کے بارے میں فیصلہ کرنا کہ بعض کے نزدیک غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ناجائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز ہے) تو اگر محل قضاء مجتہد فیہ ہو تو دوسرے قاضی پر اس فیصلے کو نافذ کرنا واجب ہے بشرطیکہ قاضی اول نے اپنے مذہب پر فیصلہ کیا۔ (یعنی حنفی مسلک قاضی نے حنفی مذہب کے مطابق فیصلہ کیا ہوا) اور اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کے خلاف ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر قاضی اول نے اپنے مذہب کو بھول کر فیصلہ کیا ہے تو دوسرا قاضی اس کو نافذ کرے گا اور اگر قاضی اول نے جان بوجھ کر اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کیا ہے تو اس بارے میں امام اعظم رحمہ اللہ کی دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں (خواہ بھول کر ہو یا جان بوجھ کر ہو) میں دوسرا قاضی نافذ نہیں کرے گا اور ایک بات یہ بھی ضروری ہے کہ قاضی اول مجتہد فیہ مسئلے کو جانتا ہوا گر مجتہد فیہ مسئلے کو نہیں جانتا تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ فیصلہ نافذ ہوگا۔

یہ ساری بات اس وقت ہے جب محل قضاء مجتہد فیہ ہو اور اگر نفس قضاء مجتہد فیہ ہو تو اگر قاضی اول نے اس میں فیصلہ کر دیا تو اس کے نافذ ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ نافذ نہ ہوگا۔

اور یہ سارا کلام اس وقت تھا جب کسی مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہو پھر خواہ مجتہد فیہ نفس قضاء ہو یا محل قضاء ہو جیسا کہ گزر چکا اور اگر اس مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہو جیسے ام ولد کو بیچنا تو ایسے مسئلے کے بارے میں شیخین رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا۔ (بدائع الصنائع) هندیہ میں شیخین رحمہما اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے اختلاف کو لکھنے کے بعد فرمایا ہے کہ اصح بات یہ ہے کہ اس قاضی کا فیصلہ نافذ ہونا یا نہ ہونا یہ دوسرے قاضی پر موقوف ہے اگر وہ اس کو نافذ کر دے تو نافذ ہو جائے گا اور اگر دوسرا قاضی باطل کر دے تو باطل ہو جائے گا۔

و فی اجتمع علیه...... سے مصنف رحمہ اللہ اجماع کے بارے میں بتا رہے ہیں جیسا کہ ماقبل میں اجماع کی بات گزر گئی ہے کہ اس مسئلے کے مجتہد فیہ ہونے کے بارے میں اجماع ہے تو اب اسی اجماع کے بارے میں وضاحت کر رہے ہیں کہ اس بارے میں علماء کرام کا اختلاف ہے کہ اکثر کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوگا یا سارے مجتہدین کے اتفاق سے اجماع منعقد ہوگا صاحب ھدایہ کے نزدیک اکثر مجتہدین کا اتفاق اجماع منعقد ہونے کے لیے کافی ہے یعنی اکثر کے اتفاق سے اجماع منعقد ہو جائے گا تو جب اکثر کا اتفاق ہو گیا تو اب کم کی بات کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ جس بات پر اکثر مجتہدین ہیں اسی پر اجماع ہوگا اور اصول فقہ کی کتب میں ہے کہ اقل کا اختلاف بھی اجماع منعقد ہونے سے مانع ہے یعنی اگر ایک آدمی کی بھی رائے دوسری ہے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ جس پر اکثر کا اتفاق ہے وہ مجمع علیہ ہے بلکہ یہ مجمع علیہ شمار نہ ہوگا۔ جیسے علامہ کرخی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اجماع کے لیے اس زمانے کے سب علماء کا اتفاق ضروری ہے اگر ایک آدمی بھی خلاف رائے رکھتا ہوگا تو اجماع منعقد نہ ہوگا اس کی دلیل شارح رحمہ اللہ نے یہ دی کہ صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے اگر کوئی ایک بھی اختلاف کرتا تو وہ اس کے اختلاف کو تسلیم کرتے تھے اور یہ نہ کہتے تھے کہ

ہم تجھ سے زیادہ ہیں۔لہٰذا تیری بات کا اعتبار نہیں ہے بلکہ اس کی مخالفت کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

رفع تعارض:

اب چوں کہ ھدایہ اور اصول فقہ کی عبارتوں میں تعارض ہے تو ان عبارات کے تعارض کو دور کرنے کے لیے صاحب کفایہ نے دونوں عبارتوں میں موافقت دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحب ھدایہ نے جو فرمایا ہے کہ اکثر کے اتفاق سے اجماع ہو جائے گا تو ہم اس سے مراد وہ لوگ لیں گے جو دوسرے کے لیے اجتہاد جائز نہیں سمجھتے اور اس کا انکار کرتے ہیں اور فقہاء کی عبارت سے مراد وہ لوگ لیں گے جو دوسرے کے لیے اجتہاد جائز قرار دیتے ہیں اور اس پر انکار نہیں کرتے۔

و ایضا قال فی الهدایه ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مختلف فیہ مسئلہ ہونے میں صدر اول یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم کا دور مراد لیا جائے گا یعنی جس مسئلے میں صحابہ رضی اللہ عنہم کے دور میں اختلاف ہوا تو اس میں قاضی کا اجتہاد جائز ہے اور اس کے بعد کا یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف قاضی کے اجتہاد کے لیے معتبر نہ ہوگا، لیکن لفظ اصح سے شارح رحمہ اللہ بتا رہے ہیں کہ مسئلے کے مختلف فیہ ہونے میں صدر اول کا دور معتبر نہیں ہے بلکہ بعد کے دور میں ہونے والے اختلافات بھی قاضی کے اجتہاد کے لیے معتبر ہیں اور اسی کو صدر شریعت نے اصح کہا ہے۔

فان اقامت بینة زور انهٗ تزوجها، و حکم به حل لها تمکینهٗ۔ هذا عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ، و عند هما ینفذ ظاهراً، ای یسلم القاضی الزوجة الیٰ الزوج و یأمرها بالتمکین، لا باطنا، ای لا یثبت الحل فیما بینهٗ و بین الله تعالیٰ، و مذهبهما ظاهر، و اما مذهب ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ فمشکل جدا، فان الحرام محض کیف یکون سببا للحل فیما بینهٗ و بین الله تعالیٰ؟ وجوابهٗ انا لم نجعل الحرام المحضَ۔ و هی الشهادة الکاذبة من حیث انها اخبار کاذبة۔ سببا للحل، بل حکم القاضی صار کانشاء عقد جدید، و هو لیس حراما، بل هو واجب، لان القاضی غیر عالم یکذب الشهود۔ و القضاء فی مجتهد فیه بخلاف رأیه ناسیا مذهبهٗ او عامدا لا ینفذ عندهما و به یفتیٰ۔ و اما عند ابی حنیفة رحمه الله تعالیٰ ان کان ناسیا مذهبهٗ ینفذ، و ان کان عامداً ففیه روایتان و عند هما لا ینفذ فی الوجهین، لانه قضاءٌ بما هو خطاءٌ عندهٗ، و الفتویٰ علی قولهما رحمه الله تعالیٰ علیهما۔

ترجمہ:

اور حلت اور حرمت کا فیصلہ ظاہر اور باطن نافذ ہوگا اگر چہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جب کہ اس کا سبب معین کے ساتھ دعویٰ کرے۔ لہٰذا اگر کسی نے باندی پر مطلق ملک کا دعوی کیا اور اس پر جھوٹی گواہی قائم کردی تو قاضی نے اس کے بارے میں فیصلہ کر دیا تو اس کے لیے وطی بالا جماع حلال نہیں ہے اس لیے کہ ملک کے لیے سبب ضروری ہے اور بعض سبب بعض سے اولیٰ نہیں ہیں پس سبب معین کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہے کہ اس کے ساتھ حلت ثابت ہو جائے پھر اگر کسی عورت نے اس بات پر جھوٹی گواہی قائم کردی کہ فلاں مرد نے اس سے شادی کی ہے اور قاضی نے اس بارے میں فیصلہ کر دیا تو عورت کے لیے اس مرد کو اپنے اوپر قدرت دینا جائز ہے یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ظاہرا نافذ ہوگا یعنی قاضی بیوی کو شوہر کے حوالے کردے گا اور اس عورت کو تمکین کا حکم دے گا باطنا نافذ نہ ہوگا یعنی اس کے درمیان اور اللہ تعالیٰ کے درمیان حلت ثابت نہ ہوگی اور صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب ظاہر ہے اور بہر حال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب بہت مشکل ہے کیوں کہ حرام محض کس طرح اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سبب ہوگا اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض اور وہ جھوٹی گواہی اس اعتبار سے کہ وہ جھوٹی خبر دینا ہے کو حلت کا سبب نہیں بنایا بلکہ قاضی کا فیصلہ عقد جدید کے پیدا کرنے کی طرح ہے اور وہ حرام نہیں ہے بلکہ واجب ہے، اس لیے کہ قاضی گواہوں کے کذب کو نہیں

جانتا اور مجتہد فیہ مسئلے میں ادنی رائے کے خلاف فیصلہ اپنے مذہب کو بھولتے ہوئے یا جان بوجھ کر صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا اور اس پر فتویٰ ہے اور بہر حال امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر وہ اپنے مذہب کو بھولا ہے تو نافذ ہوگا اور اگر اس نے عمداً کیا ہے تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ یہ اس مذہب پر فیصلہ ہے جو اس کے نزدیک غلط ہے اور فتویٰ صاحبین رحمہما اللہ کے قول پر ہے۔

تشریح:

یہاں سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ قاضی کا فیصلہ کب ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا، اس مسئلے سے قبل یہ بات جاننی چاہیے کہ مدعی کو اپنے دعویٰ کے سچ ہونے میں شک ہوگا یا نہیں ہوگا اگر اپنے دعوی کے سچ ہونے میں شک نہ ہوا اور وہ گواہی قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اگر چہ واقع میں اس کے خلاف ہو جیسے ایک شخص نے مال کا دعویٰ کیا اور دو شخصوں نے گواہی دی کہ مال مدعی کے باپ کا ہے اور جس کے پاس مال ہے وہ غاصب ہے اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو اب مدعی کے لیے مال حلال ہے۔

اور اگر مدعی کو اپنے دعوی کے سچ ہونے میں شک ہو اور مدعی جھوٹے گواہ پیش کر دے اور دعوی بھی سبب معین کے ساتھ ہو اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا۔

اور یہ بات بھی جاننی چاہیے کہ ظاہراً فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اور لوگوں کے مابین فیصلہ نافذ ہوگا اور ''باطناً'' فیصلے کا مطلب یہ ہے کہ مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ ہوگا۔

اب اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں و القضاء بحرمة و حل...... سے مصنف رحمہ الہ یہ فرما رہے ہیں کہ حلت و حرمت کا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا اگر چہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو لیکن شرط یہ ہے کہ دعویٰ سبب معین کے ساتھ ہو یعنی دعوی کرتے وقت کسی سبب کا ذکر کیا ہو صرف ملک مطلق کا دعوی نہ کرے اگر کسی نے ایک باندی پر ملک مطلق کے ساتھ دعوی کیا کہ یہ باندی میری ہے اور اس کا سبب ذکر نہ کیا اور مدعی نے جھوٹی گواہی قائم کر دی اور قاضی نے فیصلہ کر دیا تو اب بالاجماع وطی حلال نہیں ہے اس لیے کہ ملک کے لیے کوئی سبب ضروری ہے اور اس مدعی نے کوئی سبب ذکر نہیں کیا اب اگر کوئی یہ کہے کہ جب مدعی نے سبب ذکر نہیں کیا تو ہم سبب مراد لے لیتے ہیں تا کہ دعوی خراب نہ ہو تو اس بات کو بھی شارح رحمہ اللہ نے و لیس البعض ...... سے رد کر دیا کہ بعض سبب دوسرے بعض سے اولیٰ نہیں ہیں۔ مثلاً وراثت اور شراء دونوں ملک کے سبب ہیں اب یہ دونوں برابر ہیں جب یہ دونوں برابر ہیں تو ملک مطلق کو کسی سبب معین سے ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا مدعی کے لیے باندی حلال نہیں ہے۔

تو جب مصنف رحمہ اللہ نے یہ اصول بتا دیا کہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہونے والا فیصلہ ظاہراً و باطناً نافذ ہوگا بشرطیکہ سبب معین کے ساتھ ہو تو اب اس اصول پر تفریع لے کر آئے ہیں کہ اگر ایک شخص نے جھوٹی گواہی اس بات پر قائم کی کہ بے شک اس نے فلاں عورت سے شادی کی ہے اور قاضی نے بھی شادی کا فیصلہ کر دیا کہ فلاں عورت اس کی بیوی ہے تو اب عورت کے لیے مرد کو اپنے اوپر قدرت دینا حلال ہے۔ یعنی اس کو وطی کرنے کی اجازت دے سکتی ہے یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہو جائے گا۔ ظاہراً نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی عورت کو شوہر کے حوالے کر دے گا اور عورت کو تمکین (اپنے اوپر قدرت دینا) کا حکم دے گا اور باطناً نافذ نہ ہو یعنی مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ نہ ہوگا جب مدعی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان نافذ نہ ہوگا تو حلت بھی ثابت نہ ہوگی۔

و مذهبهما ظاهر ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ صاحبین رحمہما اللہ نے جو فرمایا کہ قاضی بیوی کو شوہر کے حوالے کر دے گا اور حلت ثابت نہ ہوگی تو ان کا یہ مذہب ظاہر و واضح ہے۔ بہر حال امام اعظم رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ قاضی بیوی کو حوالے بھی کرے گا اور حلت بھی ثابت

ہوگی تو اس پر اشکال ہے وہ یہ ہے کہ حرام شئی کس طرح حلت کا سبب بن رہی ہے کیوں حلت ثابت ہونے کا سبب گواہی بنی ہے اور جھوٹی گواہی حرام ہے تو امام صاحب رحمہ اللہ نے جو فرمایا ہے کہ بیوی حلال بھی ہے تو یہاں حرام شئی حلت کا سبب بن رہی ہے۔

و جوابه انالم...... سے شارح رحمہ اللہ اس کا جواب نقل کرر ہے ہیں کہ ہم نے جھوٹی گواہی کو حلت کا سبب نہیں بنایا کہ آپ نے اشکال کر دیا بلکہ قاضی کا فیصلہ نئے عقد کی طرح ہے یعنی جب قاضی نے بیوی ہونے کا فیصلہ کر دیا تو گویا اب نیا نکاح ہو گیا تو حلت قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوئی ہے اور قاضی کا فیصلہ حرام نہیں ہے بلکہ اس کو پورا کرنا واجب ہے اس لیے کہ قاضی کو گواہوں کے جھوٹے ہونے کا علم نہیں ہے۔ لہٰذا حلت قاضی کے فیصلے سے ثابت ہوئی ہے تو اب اشکال بھی نہیں ہے۔

راجح قول:

بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے اور بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے امام اعظم رحمہ اللہ تعالیٰ کے قول کو راجح قرار دیا ہے۔ [شامی: ص ۴۰۵ر ج ۵، بحر الرائق: ص ۲۵ر ۷، تکملہ فتح الملہم: ص ۱۷۵ر ج ۲]

و القضاء في مجتهد فيه ...... یہ مسئلہ اس بارے میں ہے کہ اگر قاضی مجتہد فیہ مسئلے میں اپنے مذہب کے خلاف فیصلہ کر دے تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک اگر بھول کر ہو تو نافذ ہو جائے گا اگر جان بوجھ کر ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگا یہ مسئلہ ''یمضی حکم قاض آخر فی مختلف فیه'' ...... کے تحت گزر گیا ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔

[شامی: ص ۴۰۸ر ج ۵، فتح القدیر: ص ۳۹۷ر ج ۶، الکفایہ: ص ۳۹۷ر ج ۶، ھندیہ: ص ۳۵۸ر ج ۳]

و لا يقضىٰ على الغائب الا بحضرة نائبه حقيقة كل لوكيل، او شرعا كوصى القاضى او حكما بان كان ما يدعىٰ على الغائب سببا لما يدعىٰ على الحاضر۔ كما اذا ادعى دارا على رجل انه اشتراها من فلان الغائب، و اقام البينة على ذى اليد، فان القاضى يقضى بهذا البينة على الخاضر و الغائب، حتيلو حضر الغائب و انكر لا يلتفت الى انكاره۔ فان كان شرطا لا يصحُ اى ان كان مدعىٰ الغائب شرطا لما يدعىٰ على الحاضر، كما اذا ادى عبدٌ على مولاه انه علق عتقهٗ بتليق زيد زوجة و اقام بينة على التطبيق بغيرة، بغير زيدٍ، اختلاف المشايخ و الصحيح انه لا يقبل، و انما يقبل فى سبب دون شرط، لان السبب، فيكون الحاضر نائبا عن الصاحب السبب، و هو الغائب كاالوكيل، و لا كذالك اذا كان فيكون الحاضر نائباً عن سبب دون الشرط لانه السبب اصلُ بالنفسية الىٰ المسبب اصل بالنسبة الى المسبب فيكون الحاضر نائبا عن صاحب المسبب، و هو الغائب كا لوكيلُ كذالك اذا كان شرطا، و انما لا يقضىٰ على الغائب فى صورة الشرط اذا كان فيه ابطال حق الغائب، اما اذا لم يكن، كما اذا علق طلاق امرأته بدخول زيد فى الدار تقبل۔ و يقرض مال اليتيم و يكتب ذكر الحق۔ يحووز للقاضى اقراض مال اليتيم، لانه محافظةٌ، و القاضى قادر علىٰ اخذه متىٰ شاء، و لايحوز للوصى، لعدم قدرته على الاخذ، و كذا للاب فى الاصح، فلو فعل يضمن، و اذا اقرض القاضى كتب فى ذالك و ثيقة۔

ترجمہ:

اور قاضی غائب پر فیصلہ نہیں کرے گا مگر اس کے نائب کی موجودگی میں حقیقی طور پر جیسے وکیل یا شرعی طور پر جیسے قاضی کا وصی یا حکمی طور پر اس کی

صورت یہ ہے کہ جو غائب پر دعوی کرے وہ حاضر پر دعوی کرنے کا سبب ہو جیسا کہ کسی نے ایک آدمی پر گھر کا دعوی کیا کہ اس نے فلاں غائب سے خریدا ہے اور ذی الید پر گواہی قائم کردی تو قاضی اس گواہی سے حاضر اور غائب پر فیصلہ کردے گا۔ لہٰذا اگر غائب حاضر ہوا اور اس نے انکار کیا تو اس کے انکار کی طرف توجہ نہیں دے گا پھر اگر وہ شرط ہو تو صحیح نہیں ہے یعنی اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعویٰ کیا ہے حاضر پر دعوی کرنے کے لئے شرط ہے جیسا کہ جب غلام نے اپنی مولیٰ پر دعوی کیا کہ مولیٰ نے اس کی آزادی کو زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے سے معلق کیا ہے اور غلام نے زید کی غیر موجودگی میں طلاق دینے پر گواہی قائم کردی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں کی جائے گی اور سوائے اس کے نہیں کہ سبب میں قبول کی جائے گی نہ کہ شرط میں اس لیے کہ سبب مسبب کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہے پس حاضر صاحب سبب کا نائب ہوگا اور وہ غائب ہے جیسے وکیل اور اس طرح نہیں ہے جب کہ شرط ہو اور سوائے اس کے نہیں کہ شرط کی صورت میں غائب پر فیصلہ نہیں کرے گا جب کہ اس میں غائب کے حق کو باطل کرنا ہو، بہرحال جب اس کا حق باطل نہ ہو جیسے جب وہ اپنی بیوی کی طلاق کو زید کے گھر میں دخول سے معلق کردے تو یہ گواہی قبول کی جائے گی اور قاضی یتیم کے مال کو قرض دے گا اور حق کے ذکر کو لکھ لے، قاضی کے لیے یتیم کے مال کو قرض دینا جائز ہے اس لیے کہ قاضی اس کا محافظ ہے اور قاضی اس کو جب چاہے لینے پر قادر ہے اور وصی کے لیے ناجائز ہے وصی کے لینے پر قادر نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح باپ کے لیے اصح قول میں اور اگر اس نے دے دیا تو ضامن ہوگا اور قاضی قرض دے تو اس بارے میں رسید لکھ لے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ غائب ہو تو قاضی اس پر فیصلہ نہیں کرے گا یعنی احناف کے نزدیک مدعیٰ علیہ جب مجلس قضاء میں موجود ہوگا تو قاضی فیصلہ کرے گا ورنہ نہیں کرے گا، لیکن تین صورتیں ایسی ہیں کہ اگر مدعیٰ علیہ غائب بھی ہو پھر بھی قاضی فیصلہ کردے گا۔

(۱) مدعیٰ علیہ نے اپنا نائب چھوڑا ہو جیسے وکیل ہے تو جب وکیل موجود ہے تو قاضی فیصلہ کردے گا۔

(۲) مدعیٰ علیہ نے اپنا نائب نہیں بنایا تھا، لیکن قاضی نے مدعیٰ علیہ کی طرف سے وصی مقرر کیا تھا تو اب یہ وصی مدعیٰ علیہ کی طرف سے شرعاً نائب ہے۔

(۳) یا مدعیٰ علیہ کا نائب حکماً ہو یعنی نہ شرعاً ہو اور نہ حقیقتاً ہو بلکہ حکماً ہو، حکماً نائب اس وقت ہوتا ہے جب ایک شخص غائب پر جو دعوی کرے وہ شئی حاضر پر دعوی کرنے کا سبب بن رہی ہو جیسے عمرو کے قبضے میں ایک گھر ہے اور زید نے دعوی کیا کہ عمرو کے پاس جو گھر ہے یہ میرا ہے اس لیے کہ میں نے یہ گھر بکر سے خریدا ہے اب اس صورت میں زید اور عمرو حاضر ہیں اور بکر غائب ہے اور زید نے جو بکر سے خریدنے کا دعویٰ کیا ہے یہ خریدنا عمرو پر جو حاضر ہے دعوے کا سبب ہے لہٰذا اب قاضی عمرو اور بکر دونوں پر فیصلہ کردے گا کہ عمرو کا گھر زید کا ہے اور زید نے گھر بکر سے خریدا ہے اور اب اگر بکر نے آنے کے بعد فروخت کرنے کا انکار کیا تو اس کے انکار کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اگرچہ بکر گواہی پیش کردے۔ یہ تین صورتیں جو مذکور ہوئیں ان میں غائب پر فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

فان کان شرطا...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعوی کیا ہے وہ حاضر پر دعوی کرنے کی شرط ہو تو پھر حکماً نائب نہ ہوگا اور غائب پر فیصلہ بھی نہ ہوگا پہلی صورت میں جس شئی کا غائب پر دعوی کیا تھا وہ حاضر پر دعوی کرنے کا سبب تھی لہٰذا وہاں قضا علی الغائب جائز ہے اور اگر وہ شئی جس کا غائب پر دعوی کیا وہ حاضر پر دعوی کرنے کا سبب نہ ہو بلکہ شرط ہو تو پھر غائب پر فیصلہ صحیح نہیں ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک مولی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو پھر تو آزاد ہے تو پھر غلام نے دعوی کیا کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور غلام نے اس بات پر گواہی بھی پیش کردی اور زید غائب ہے تو اب غلام کی گواہی قبول ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک غلام کی گواہی قبول کی جائے گی اور غلام غائب کے قائم مقام ہوگا، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ غلام کی گواہی قبول نہ ہوگی اور وہ غائب کے قائم مقام نہ ہوگا۔

اب رہی یہ بات کہ سبب بننے کی صورت میں گواہی قبول کی جاتی ہے اور غائب کا قائم مقام بھی بنا جاتا ہے اور شرط کی صورت میں گواہی قبول نہیں کرتے تو ان دونوں میں کیا فرق ہوا تو اس کو شارح رحمہ اللہ نے و انما یقبل فی السبب ...... سے بیان کیا کہ سبب کی صورت میں گواہی اس لیے قبول کی جاتی ہے کہ سبب مسبب کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہوتا ہے یعنی جیسے کسی پر شفعہ کا دعوی کیا تو یہ شفعہ مسبب ہے اور گھر کا خریدنا سبب ہے اور گھر کا خریدنا اصل ہے کہ شفعہ اس کے بغیر ثابت نہ ہوگا تو جب سبب اصل ہے تو سبب کی صورت میں حاضر غائب کا قائم مقام بن جاتا ہے جو غائب صاحب سبب ہے اور شرط کی صورت میں یہ بات نہیں ہے کہ شرط، مشروط کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل نہیں ہے یعنی غلام کا آزاد ہونا مشروط ہے اور زید کا طلاق دینا شرط ہے یہ آزاد ہونا اس شرط کے بغیر بھی پایا جاسکتا ہے۔ لہٰذا شرط اصل نہیں ہے جب شرط اصل نہیں ہے تو یہ شرط ہونا سبب ہونے سے کمزور ہے اور سبب ہونا قوی ہے لہٰذا جب ان دونوں میں یہ فرق ہے تو ہم نے سبب کی صورت میں گواہی کو قبول کیا ہے اور شرط کی صورت میں قبول نہیں کیا۔

اب شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ شرط کی صورت میں گواہی قبول نہیں کی جائے گی یہ مطلق نہیں ہے بلکہ کچھ صورتوں میں ہے تو اسی کو شارح نے ''انما لا یقضی علی ...... سے بیان کیا کہ ہم نے جو کہا کہ شرط کی صورت میں غائب پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا یہ اس وقت ہے جب اس میں غائب کا حق باطل ہو رہا ہو، جیسا کہ غلام کی صورت میں کہ غلام نے جب زید کے طلاق دینے پر گواہی قائم کی تو گویا یہ زید کے حق کو باطل کر رہا ہے۔ لہٰذا ہم نے غلام کی گواہی قبول نہیں کی اور اگر ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر زید گھر میں داخل ہو تو تجھے طلاق ہے اور پھر بیوی نے زید کے داخل ہونے پر گواہی قائم کر دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لیے کہ اس بات پر گواہی قائم کرنا کہ زید گھر میں داخل ہو گیا ہے اس گواہی نے زید کے کسی حق کو باطل نہیں کیا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر غائب پر دعویٰ کرنا حاضر پر دعوی کرنے کا سبب ہو تو غائب پر فیصلہ جائز ہے اور اگر غائب پر فیصلہ کرنا حاضر پر دعوی کرنے کی شرط ہو تو پھر اگر یہ شرط غیر کے حق کو باطل کر رہی ہو تو گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر شرط غیر کے حق کو باطل نہ کر رہی ہو تو غائب پر فیصلہ جائز ہے۔

......☆☆☆☆☆......

باب التحکیم

مصنف رحمہ اللہ نے ''تحکیم'' کے باب کو شروع کیا ہے تحکیم چوں کہ قضاء سے ادنی ہے اس لیے تحکیم کو قضاء سے موخر کیا ہے کیوں کہ قاضی اس شئ میں فیصلہ کرسکتا ہے جس میں حکم فیصلہ نہیں کرسکتا اور تحکیم کا جواز کتاب اللہ اور سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔

کتاب اللہ کی آیت فابعثوا حکما من اهله و حکما من اهلها...... اية

سنت کا بیان کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اور تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تحکیم کے جواز پر جمع تھے [فتح،عنایہ]

و صح تحكيم الخصمين مَنْ صلح قاضيا، و لزمهما حكمهٗ بالبينة و النكول و الاقرار، و اخبارهٗ باقرار احد الخصمين و بعدالة الشاهدين حال و لايته۔ اى صح اخبارهٗ باقرار احد البحصمين و بعدالة الشاهدين فى زمان و لا يته، لان اخبارهٗ حال و لايته قائم مقام شهادة رجلين، بخلاف ما اذا اخبر بعد الولاية، لانه التحق بواحد من الرعايا، فلا بد من الشاهد الآخر، و. بخلاف ما اذا اخبر بانهٗ قد حكم، لانه اذا حكم انعزل، فلا يقبل اخبارهٗ۔ و لكل منهما ان يرجع قبل حكمه، و لا يصح حكم المحكم و المولىٰ لابويه و ولده و عرسه۔ كما لا تصح الشهادة لهؤلاء۔ و لا التحكيم فى حد و قود۔ لانهما لا يملكان دمهما، و لهذا لا يملكان اباحتهٗ۔

ترجمہ:

اور خصمین کا ایسے شخص کو حاکم بنانا صحیح ہے جو قاضی بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور دونوں کو اس کا فیصلہ گواہی اور قسم سے انکار اور اقرار سے لازم ہوگا اور حاکم کا خصمین میں سے ایک کے اقرار کی خبر دینا اور گواہوں کی عدالت کی خبر دینا اپنی ولایت کی حالت میں صحیح ہے یعنی حاکم کا خصمین میں سے ایک کے اقرار کی یا گواہوں کی عدالت کی خبر دینا اپنے زمانہ ولایت میں صحیح ہے اس لیے کہ اس کی خبر اس کے زمانہ ولایت میں دو گواہوں کے مرتبے میں ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ ولایت کے بعد خبر دے اس لیے کہ وہ رعایہ میں سے ایک کے ساتھ مل گیا تو دوسرا گواہ ضروری ہے اور بخلاف اس صورت کے جب وہ خبر دے اس طور پر کہ اس نے فیصلہ کردیا ہو اس لیے کہ جب اس نے فیصلہ کردیا تو وہ معزول ہو گیا لہٰذا اس کی خبر قبول نہ کی جائے گی اور ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے فیصلے سے قبل رجوع کرلے اور حاکم اور مولی کا اپنے والدین اور اپنے بیٹے اور اپنی بیوی کے حق میں فیصلہ صحیح نہیں ہے جیسا کہ ان کے لیے گواہی دینا صحیح نہیں ہے اور حدود وقصاص میں تحکیم صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں اور اسی وجہ سے اس کی اباحت کے مالک بھی نہیں ہیں۔

تشریح:

و صح تحکیم ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بتارہے ہیں کہ مدعی اور مدعی علیہ کا ایسے شخص کو جو قاضی بن سکتا ہوں حاکم بنانا صحیح ہے یعنی حاکم بننے کے لیے بھی انہی شرائط کی ضرورت ہے جو قاضی بننے کے لیے ہوتی ہیں۔ لہٰذا مسلمان ذمی کو حاکم نہیں بنا سکتا اور نہ ہی حربی کو بنا سکتا ہے اور نہ

ہی غلام اور مجنون اور بچے کو حاکم بنایا جا سکتا ہے اور عورت اور فاسق کو حاکم بنانا جائز ہے۔

لزمهما حکمه...... سے یہ بتایا کہ حاکم جو بھی فیصلہ کرے گا وہ دونوں کو لازم ہوگا اور وہ فیصلہ خواہ گواہی کے ساتھ کیا ہو یا قسم سے انکار کے ساتھ کیا ہو یا اقرار کے ساتھ کیا ہو تو فیصلے کے بعد مدعی اور مدعی علیہ کو اس حکم کو پورا کرنا لازم ہے، لیکن اگر حاکم کا فیصلہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا اپنے مذہب کے خلاف ہو تو پھر اس کے فیصلے کو نہ مانیں گے۔

و اخباره باقرار...... اس کا عطف ''صح'' پر ہے اور یہ بھی اس کا فاعل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ حاکم نے مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی ایک سے یہ کہا کہ تو نے میرے پاس اپنے ساتھی کے حق کا اقرار کیا ہے اور اس اقرار کی بنیاد پر میں نے فیصلہ کر دیا ہے یا حاکم نے یہ کہا کہ تیرے خلاف میرے پاس گواہی لائی گئی اور ان گواہوں کی تعدیل بھی کر دی گئی ہے پس گواہی کی وجہ سے میں نے تیرے خلاف فیصلہ دے دیا ہے تو حاکم کا یہ قول قبول ہوگا بشرطیکہ دونوں اس کو حاکم بنانے پر قائم ہوں حاکم کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ حاکم جب تک حاکم ہے تو اس کی خبر دو آدمیوں کی گواہی کے مرتبے میں ہے جب اس کی خبر دو شخصوں کی گواہی کے مرتبے میں ہے تو اس کی بات معتبر ہوگی بخلاف...... سے یہ بتایا کہ اگر اسی حاکم نے ولایت ختم ہونے کے بعد اقرار کی یا گواہوں کے عادل ہونے کی خبر دی تو اس بات قبول نہ ہوگی کیوں کہ جب یہ حاکم نہ رہا تو اب یہ عام آدمی ہو گیا تو اس اکیلے کی بات معتبر نہ ہوگی بلکہ ساتھ ایک دوسرا گواہ بھی ضروری ہوگا۔ و بخلاف ما اذا...... سے یہ بتایا کہ اگر حاکم نے یہ خبر دی کہ میں تیرے خلاف فیصلہ کر چکا ہوں تو اس کا قول ''کہ میں فیصلہ کر چکا ہوں'' قبول نہ ہوگا کیوں کہ حاکم جب فیصلہ کر چکا تو وہ معزول ہو گیا تو جب معزول ہو گیا تو اس کی ولایت بھی ختم ہو گئی تو جب اس کی ولایت ختم ہو گئی تو اس کا قول ''قد حکمت'' بھی قبول نہ ہوگا۔

و لا التحکیم...... حدود و قصاص میں حاکم بنانا ناجائز ہے اس کی علت شارح رحمہ اللہ نے یہ دی ہے کہ مدعی و مدعی علیہ اپنے خونوں کے مالک نہیں ہیں جب یہ مالک نہیں ہیں تو اس کی اباحت کے بھی مالک نہیں ہیں۔ یعنی اگر ایک شخص دوسرے سے کہے کہ مجھے قتل کر تو اس کے لیے یہ کہنا ناجائز ہے کیوں کہ یہ اپنے خون کا مالک نہیں ہے کہ دوسرے کو قتل کی اجازت دے رہا ہے اور دوسرے کے لیے قتل کرنا بھی ناجائز ہے۔ [فتح]

یہ علت صرف قصاص کی ہے اور حدود کی علت شارح رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کی وہ یہ ہے کہ حاکم کا فیصلہ صلح کے مرتبے پر ہے تو وہ صورت جس میں صلح جائز ہے اس میں تحکیم بھی جائز ہے اور جس میں صلح ناجائز ہے اس میں تحکیم بھی ناجائز ہے تو جب حدود اللہ کا حق ہے اور اس میں صلح ناجائز ہیں تو تحکیم بھی ناجائز ہے۔ [کفایہ]

قالوا: و صح فی سائر المجتهدات، و لا یفتیٰ به دفعا لتجاسر العوام۔ قال مشایخنا: ان تخصیص هذا الروایة و هی قولهٗ: و لا یجوز التحکیم فی الحدود و القصاص" یدل علیٰ جواز التحکیم فی جمیع المجتهدات، کالکنایات و فسخ الیمین و نحوهما، و تخصیص المجتهدات بالذکر لیس لنفی الحکم عما عداه، فانمالیس للاجتهاد مساغ، کالثابت بالکتاب او السنة المشهورة او الاجماع، لاشك فی صحة التحکیم فی ذالك۔ و فائدتهٗ الزام الخصم، فان المتبایعین ان حکما حکما فالمحکم یجبر المشتری علیٰ تسلیم الثمن و البائع علی تسلیم المبیع، و من امتنع یحسبهٗ فذکر المجتهدات لیدل علیٰ غیرها بالطریق الاولیٰ و اذا صح التحکیم فی جمیع القضایا لا یفتیٰ بذالك، لان العوام یتجاسرون علیٰ ذالك۔ فیقل الاحتیاج الی القاضی، فلا یبقیٰ لحکام الشرع رونق، و لا للمحکمة جمال و زینة۔ و حکم المحکم فی دم خطا بالدیة علی العاقلة لا ینفذ۔ لان العاقلة لم یحکموه۔ و کذا ان حکم بالدیة علی لقاتل لا ینفذ ایضا۔ فینقضهٗ القاضی و یقضیٰ علی العاقلة۔ لان حکم المحکم مخالف لمذهب القاضی، و مخالف للنص، و هو قولهٗ علیه السلام: قوموا فادوهٗ، و معنیٰ عدم نفاذهٖ علی العاقلة ان للمحکم لا یکون ولایة طلب الدیة من العاقلة و حبسهم ان امتنعوا۔ فان رفع حکمهٗ الیٰ قاض آخر، ان وافق مذهبهٗ امضاه، و الا ابطلهٗ۔ ای لیس حکم المحکم مثل حکم المولی فی ان المختلف فیه یصیر مجمعا علیه بهٖ۔

ترجمہ:

اور فقہاء نے کہا کہ حاکم کا فیصلہ تمام مجتہدات میں صحیح ہے اور اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا عوام کی دلیری کو دور کرنے کے لیے ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اس روایت کو خاص کرنا اور وہ مصنف رحمہ اللہ کا قول ''و لا یجوز التحکیم فی الحدود و القصاص '' ہے یہ تمام مجتہدات میں تحکیم کے جواز پر دلالت کرتا ہے جیسے کنایات اور یمین کو فسخ کرنا اور ان دونوں کے مشابہ اور مجتہدات کو ذکر سے خاص کرنا یہ حکم کی ماعداہ سے نفی نہیں کرتا کیوں کہ جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے جیسے جو مسائل کتاب اللہ یا سنت مشہورہ یا اجماع سے ثابت ہیں تو ان میں تحکیم کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے اور اس کا فائدہ خصم کو لازم کرنا ہے کیوں کہ متبایعین (دو بیع کرنے والے) نے اگر کسی کو حاکم بنایا تو حاکم مشتری کو ثمن حوالے کرنے پر اور بائع کو مبیع حوالے کرنے پر مجبور کرے گا اور جو رک جائے تو قاضی اس کو قید کرے پس مصنف رحمہ اللہ نے مجتہدات کا ذکر کیا تا کہ اس کے علاوہ پر بطریق اولیٰ دلالت کرے اور جب تحکیم تمام قضایا میں صحیح ہے تو اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ عوام اس پر دلیری کریں گے اور قاضی کی ضرورت میں کمی واقع ہو جائے گی تو شریعت کے احکام کے لیے کوئی رونق نہیں رہے گی اور عدالت کے لیے کوئی زینت و جمال نہیں رہے گا اور محکم کا دم خطاء میں عاقلہ پر دیت کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ عاقلہ نے اس کو حاکم نہیں بنایا اسی طرح اگر قاتل پر دیت کا فیصلہ کیا تو یہ بھی نافذ نہ ہوگا۔

پس قاضی اس کو توڑ دے گا اور عاقلہ پر فیصلہ کرے گا اس لیے کہ محکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کے خلاف ہے اور نص کے خلاف ہے اور وہ نص آپ علیہ السلام کا ارشاد پاک ہے ''قوموا فدوہ '' (تم کھڑے ہو جاؤ اس کو فدیہ دو) اور اس فیصلے کا عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محکم کے لیے عاقلہ سے دیت طلب کرنا اور ان کو قید کرنا اگر وہ نہ دیں کی ولایت نہیں ہے پھر اگر اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا اگر اس کے مذہب کے موافق ہو تو اس کو نافذ کر دے ورنہ اس کو باطل کر دے محکم کا فیصلہ مولیٰ کے فیصلے کی طرح ہے اس بارے میں کہ مختلف فیہ اس میں مجمع علیہ ہو جاتا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے یہ بتا رہے ہیں کہ متاخرین فقہاء نے کہا ہے کہ حاکم بنانا سارے مجتہدات مسائل میں جائز ہے، لیکن اس بات فتویٰ نہیں دیا جائے گا تا کہ عوام کی دلیری نہ بڑھ جائے کیوں کہ اگر عوام کو یہ بات معلوم ہوگئی کہ سارے مسائل میں حاکم بنانا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو لوگ اپنے مسائل قاضی کے پاس نہ لائیں گے اور کسی کو اپنا حاکم مقرر کر کے فیصلہ کروالیں گے تو پھر قاضی کی ضرورت کم ہو جائے گی اور عدالت کی شان و شوکت ختم ہو جائے گی اسی وجہ سے حاکم بنانے پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔

قال مشایخنا ان بتحصیص ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ مشائخ نے جو یہ کہا ہے کہ حدود و قصاص میں حاکم بنانا ناجائز ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حدود و قصاص کے علاوہ باقی سب معاملات جن کے بارے میں قرآن وحدیث میں نص صراحۃً نہیں ہے ان میں حاکم بنانا جائز ہے جیسے کہ طلاق کے کنایہ الفاظ اور قسم کے فسخ کا مسئلہ اور ان ہی کی طرح دوسرے مسائل تو ان میں حاکم بنانا جائز ہے۔

و تحصیص المجتھدات...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ متن میں جو مجتہدات کا لفظ مذکور ہوا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جن مسائل میں اجتہاد ہو سکتا ہے ان میں تو حاکم بنایا جا سکتا ہے اور جن میں اجتہاد جائز نہیں ہے ان میں حاکم بنانا بھی ناجائز ہے بلکہ جب ان مسائل میں حاکم بنانا جائز ہے جن میں اجتہاد کی گنجائش ہے تو جن مسائل میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے تو ان میں تو بدرجہ اولیٰ حاکم بنانا جائز ہوگا جیسے جو مسائل کتاب اللہ اور سنت مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہیں۔

مسائل شتّٰی منه

و ليس لصاحب سفل عليه علوٌ لآخر ان يتد في سفله او ينقب كوة بلا رضى الآخر، و لا لاهل ذائغة مستطيلة تنشعب منها زائغة مستطيلة غير نافذة فتح باب في القصوىٰ و في مستديرة لزق طرفا ها بها، لهم ذالك في القصوىٰ۔ اى في المنشعبةِ من الاولىٰ، و قولهٗ "لزق طرفاها" اى اتصل طرفاها بالمستطيلة، و المراد بطرفيها نهاية سعتها، و هذا اذا كانتُ مثل نصف دائرة او اقل، حتى لو كانت اكثر من ذالك لا يفتح فيها الباب، فلتصور صورتين: في الاولىٰ يكون لهٗ فتح الباب دون الثانية، و الفرق ان الاولىٰ ساحةٌ مشتركة، بخلاف الثانية، فانهٗ اذا كان داخلها اوسع من مدخلها تصير موضعا آخر غير تابع للاولىٰ۔

ترجمہ:

اور صاحب سفل جس پر دوسرے کی علو ہو کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے نچلے حصے میں میخ لگائے یا روشن دان نکالے دوسرے کی رضا کے بغیر اور نہ لمبی گلی والے کے لیے جس سے چھوٹی گلی جو بند ہو نکلتی ہو جائز نہیں ہے کہ چھوٹی گلی میں دروازہ کھولے اور متدیرہ (یعنی گول گلی) جس کے دونوں کنارے لمبی گلی سے ملے ہوئے ہوں تو ان کے لیے (یعنی لمبی گلی والوں کے لیے) یہ (یعنی دروازہ کھولنا) چھوٹی گلی میں جائز ہے یعنی پہلی گلی سے نکلنے والی گلی میں اور مصنف رحمہ اللہ کا قول "لزق طرفاها" یعنی اس کے کنارے لمبی گلی سے ملے ہوئے ہوں اور اس کے اطراف سے مراد اس کی وسعت کی انتہاء ہے اور یہ اس وقت ہے جب وہ نصف دائرہ یا اس سے کم کی مثل ہو لہٰذا اگر اس سے زیادہ ہو تو اس میں دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے پس پہلی صورت میں دونوں صورتیں متصور ہونے کی وجہ سے اس کے لیے دروازہ کھولنا جائز ہے نہ کہ دوسری صورت میں اور فرق یہ ہے کہ پہلی گلی مشترک صحن بن گئی ہے، بخلاف دوسری گلی کے کیوں کہ جب اس کا اندرونی حصہ اس کے داخل ہونے کی جگہ سے وسیع ہے تو وہ دوسری جگہ ہو گئی جو پہلی کے تابع نہیں ہے۔

تشریح:

لا اهل ذائغة ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ ایک لمبی گلی ہے اس میں سے ایک چھوٹی گلی نکل رہی ہے جو آگے سے بند ہے تو اب لمبی گلی میں جن کا دروازہ کھلتا ہے ان کے لیے چھوٹی بند گلی میں دروازہ کھولنا صحیح نہیں ہے۔

و في مستديرة لزق ...... سے مصنف رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ اگر لمبی گلی سے جو چھوٹی گلی نکل رہی ہے وہ گول ہو تو پھر لمبی گلی والوں کے لیے دروازہ کھولنا جائز ہے یعنی گول گلی کے دونوں کنارے لمبی گلی کے ساتھ ملے ہوئے ہیں اور یہ دروازہ کھولنا اس وقت جائز ہے جب کہ وہ گلی نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو۔

اب شارح رحمہ اللہ نے جو یہ فرمایا کہ گول گلی اگر نصف دائرہ کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو دروازہ کھولنا جائز ہے اور اگر نصف دائرہ سے زیادہ ہو تو کھولنا جائز نہیں ہے تو ان میں فرق یہ ہے کہ جب گول گلی نصف دائرہ کی مثل یا اس سے کم ہو تو یہ ایک مشترک صحن کی طرح بن جاتی ہے گویا یہ گلی سب کا صحن ہے تو جب یہ صحن کی طرح ہے تو اس میں دروازہ کھولنا جائز ہے جب کہ اگر گول گلی نصف دائرہ سے بڑی ہو تو پھر گول گلی کے اندر کا حصہ اس

کے داخل ہونے کے حصہ سے بڑا ہوگیا۔ لہٰذا اس نے ایک مستقل گلی کی شکل اختیار کر لی ہے تو جب یہ مستقل گلی بن گئی ہے تو یہ پہلی گلی کے تابع نہیں رہی جب یہ پہلی گلی کے تابع نہیں ہے تو اس میں دروازہ کھولنا بھی ناجائز ہے۔

و من ادعیٰ هبة فی وقتٍ، فسئل البینة، فقال: قد جحدنیها فاشتریتها منه، او لم یقل ذالك، فاقام بینة علی الشراء بعد وقت الهبة تقبل، و قبلهٗ لا۔ قولهٗ: "فاقام بینة علی الشراء بعد وقت الهبة تقبل، و قبلهٗ لا" یرجع الی الصورتین: ای ما اذا قال قد جحدنیها، و ما اذا لم یقل ذالك، فان دعوی الهبةِ اقرار بان الموهوب ملك الواهب قبل الهبة، فلا یقبل دعوی الشراء قبل وقت الهبةِ و اما دعویَ الشراء بعد وقت الهبة فلا تناقض فیها، لانها تقرر ملکهٗ بعد الهبة۔ و من ادعی ان زیدا اشتریٰ جاریتهٗ فانکر، و ترك المدعی خصومتهٗ، حل له وطیُها۔ لانهٗ اذا تعذر للبائع حصول الثمن من المشتری فات رضاء البائع، فیستبد بفسخه، لا سیما اذا جحد المشتری، فان جحودهٗ فسخ من جهته۔ و صدق المقر بقبضِ عشرة۔ ای قال: قبضتُ من فلان عشرة دراهم۔ ان ادعیٰ انها زیوفٌ او نبهرجةٌ، لا من ادعیٰ انها ستوقةٌ، و لا من اقر بقبض الجیاد او حقه او الثمن او بالاستیفاء۔ ای قال: استوفیت منه عشره دراهم، لان الاستیفاء یدل علی الکمال۔ "و الزیف" ما یرده البیت المال، کالبهرجة للتجار، و الستوقة ما غلب غشه۔ الزیف و النبهرجة من جنس الدراهم التی فضتهٗ غالبة علی الغش، الا انها بالنسبة الی الجید یکون فضتهما اقل، الا ان رداءة الزیف دون رداءة النبهرجة، فالزیف لا یرده التجار و یجری فیه المعاملة، الا ان بیت المال کا یقبله، فان بیتَ المال لا یقبل الا ما هو جید غایة اجودة، والنبهرجة یرده التجار، و النبهرج الباطل و الردی من الشئی، و الدراهم النبهرج قیل: ما بطل سکتهٗ، و قیل: الذی فضتهٗ ردیة، و قیل: الغالب الفضة، و هو معرب نبهرهٗ؛ و فی المغرب لم اجده بالنون، و الستوقة تعریب سهٔ تویٔه، ای داخلهٗ نحاس مطلی بالفضة۔

ترجمہ:

اور جس شخص نے کسی وقت میں ہبہ کا دعویٰ کیا پھر اس سے گواہی طلب کی گئی پھر اس نے کہا کہ مدعی علیہ نے ہبہ سے انکار کر دیا پھر میں نے مدعی علیہ سے اس شئی کو خرید لیا یا مدعی نے یہ بات نہیں کہی پھر اس نے شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد کی گواہی قائم کی تو وہ قبول کی جائے گی اور اس سے قبل کی گواہی قبول نہ کی جائے گی مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ "پھر اس نے شراء پر گواہی ہبہ کے وقت کے بعد قائم کی تو وہ گواہی قبول کی جائے گی اور اس سے قبل کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔" دو صورتوں کی طرف لوٹتا ہے یعنی وہ صورت جب مدعی نے "قد جحد فیها" کہا اور وہ صورت جب مدعی نے یہ بات نہیں کہی کیوں کہ ہبہ کا دعویٰ کرنا اس بات کا اقرار ہے کہ موہوب لہ ہبہ سے قبل واہب کی ملک تھی پس شراء کا دعویٰ ہبہ کے وقت سے قبل کا قبول نہیں کیا جائے گا اور بہر حال شراء کا دعویٰ ہبہ کے وقت کے بعد تو اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے کہ اس کی ملک ہبہ کے بعد پکی ہوگئی ہے اور جس شخص نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ زید نے اس کی باندی خریدی پھر زید نے انکار کر دیا اور مدعی نے جھگڑا چھوڑ دیا تو مدعی کے لیے اس سے وطی کرنا حلال ہے اس لیے جب بائع کے لیے مشتری سے ثمن کا حصول مشکل ہو گیا تو بائع کی رضا فوت ہوگئی پس بائع اس کے فسخ کرنے میں مدد کر رہا ہے خاص طور پر جب مشتری نے انکار کر دیا کیوں کہ اس کا انکار اس کی جہت سے فسخ ہوگا اور دس درہم پر قبضہ کرنے کے اقرار کرنے والے کی تصدیق کی جائے گی یعنی اس نے کہا کہ میں نے فلاں سے دس درہم پر قبضہ کیا ہے اگر اس نے دعویٰ کیا کہ وہ گھٹیا اور کھوٹے تھے نہ کہ اس شخص کی جس نے دعویٰ کیا کہ وہ ستوقہ ہیں اور نہ اس شخص کی جس نے عمدہ پر قبضہ کرنے کا یا اپنے حق پر یا ثمن پر یا استیفاء کا اقرار کیا یعنی اس نے کہا میں نے اس سے دس دراہم وصول کیے اس لیے کہ استیفاء (وصول کرنا) کمال پر دلالت کرتا ہے اور زیف وہ ہے جس کو بیت المال واپس کر دے جیسے نبہرجہ

تاجروں کے لیے اور ستوقہ وہ ہے جس پر کھوٹ غالب ہو زیف اور نبہرجہ ان دراہم کی جنس میں سے ہیں جس کی چاندی کھوٹ پر غالب ہو، مگر یہ کہ وہ عمدہ کی طرف نسبت کرتے ہوئے ان کی چاندی کم ہوتی ہے مگر زیف کا ردی ہونا نبہرجہ کے ردی ہونے سے کم ہے پس زیف وہ ہے جس کو تاجر واپس نہیں کرتے اور اس میں معاملہ جاری ہوتا ہے مگر بیت المال اس کو قبول نہیں کرتا کیوں کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگر ان دراہم کو جو انتہائی عمدہ ہو اور نبہرجہ وہ ہے جس کو تاجر واپس کرتے ہیں اور نبہرج وہ کسی شئی کا باطل اور ردی ہونا ہے اور درہم نبہرج کہا گیا ہے وہ یہ ہے کہ جس کا سکہ باطل ہو گیا ہو اور کہا گیا ہے وہ ہے جس کی چاندی ردی ہو اور کہا گیا ہے وہ جس کی چاندی غالب ہو اور یہ ''نبهر'' سے معرب ہے اور ''مغرب'' میں ہے کہ میں نے اس کو نون کے ساتھ نہیں پایا اور ستوقہ ''سسه تویه'' سے معرب ہے یعنی اس کے اندر پیتل ہے جس پر چاندی چڑھائی گئی ہے۔

تشریح:

و من ادعی ...... سے مصنف رحمہ اللہ نے جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ''زمان'' نے ''راشد'' پر دعویٰ کیا کہ راشد کے پاس جو گھر ہے یہ گھر اس نے مجھے دو ماہ سے ہبہ کیا ہوا ہے اور راشد نے انکار کیا تو قاضی نے زمان سے کہا کہ تم اپنے ہبہ کے دعوی پر دو گواہ پیش کرو تو زمان نے کہا میرے پاس خریدنے پر گواہ موجود ہیں یعنی میں نے اس سے وہ گھر خریدا ہے اس پر گواہ ہیں کیوں کہ جب اس نے مجھے ہبہ کیا اور میں نے اس سے گھر کو طلب کیا تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا تو میں نے گھر اس سے خرید لیا اور خریدنے پر گواہ بنا لیے اور زمان نے گواہ پیش کر دے، یا پھر جب قاضی نے زمان سے ہبہ کے دعوی پر گواہ طلب کیے تو زمان نے خریدنے پر گواہ پیش کر دے اور یہ نہیں کہا کہ اس نے مجھے گھر دینے سے انکار کیا تھا اس لیے میں نے گھر خرید لیا یعنی بغیر اس بات کے کہے ہوئے گواہ پیش کر دے تو اب اگر یہ گواہ ہبہ کے وقت کے بعد خریدنے کی گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول ہو گی یعنی زمان نے دعوی کیا تھا کہ راشد نے مجھے جنوری کی ۱۰ تاریخ کو ھبہ کیا اور پھر زمان نے خریدنے پر گواہ پیش کر دیئے تو انہوں نے گواہی دی کہ زمان نے راشد سے ۱۵ تاریخ کو گھر خریدا ہے تو اب یہ گواہی قبول ہے اس لیے کہ مُوافقت ممکن ہے کہ پہلے ہبہ کیا ہو، لیکن اس نے نہ دیا تو پھر زمان نے خرید لیا ہو۔ اس کی وجہ علت شارح رحمہ اللہ نے یہ بتائی ہے کہ جب گواہی ھبہ کے وقت کے بعد ہے تو پھر تناقض نہیں ہے اس لیے کہ گھر کی ملک اور پکی ہوئی ہے کہ زمان نے پہلے ھبہ سے مالک بننے کا دعوی کیا پھر شراء سے مالک بننا ثابت ہو گیا تو دونوں سے ملک پختہ ہو رہی ہے۔

اور اگر زمان کے پیش کردہ گواہوں نے خریدنے پر گواہی ھبہ کے وقت سے قبل دی تو یہ گواہی قبول نہ ہو گی یعنی زمان نے دعویٰ کیا کہ جنوری کی ۱۰ تاریخ کو راشد نے ہبہ کیا تھا اور گواہوں نے گواہی دی کہ زمان نے جنوری کی ۵ تاریخ کو گھر خریدا ہے تو اب یہ گواہی قبول نہ ہو گی اس لیے کہ گواہی اور دعوی میں تناقض ہے وہ اس طرح کہ زمان نے پہلے ھبہ کا دعوی کیا اس کے بعد شراء کا دعوی کیا اور گواہی میں پہلے شراء کو ثابت کیا جا رہا ہے تو یہ گواہی دعوی کے مخالف ہے۔ [عنایہ]

شارح رحمہ اللہ نے ''فان المدعی الهبه'' سے اس کی وجہ بیان کی ہے کہ ھبہ کے وقت سے قبل شراء کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ جب زمان نے ہبہ کا دعوی کیا کہ راشد نے مجھے ہبہ کی ہے تو زمان نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ ہبہ سے قبل یہ گھر راشد کی ملک ہے اور گواہ یہ گواہی دے رہے ہیں کہ ہبہ کے وقت سے قبل زمان نے گھر خرید لیا ہے تو ان کی گواہی زمان کے اقرار کے مخالف ہے۔ لہٰذا یہ گواہی رد کر دی جائے گی۔

قوله فاقام...... سے شارح رحمہ اللہ متن کی عبارت واضح کر رہے ہیں کہ متن میں جو مذکور ہوا ہے کہ ''فاقام بينة'' تو یہ ماقبل مذکور دونوں صورتوں کی طرف راجح ہے یعنی مدعی نے ہبہ کا دعوی کیا تو جب قاضی نے اس سے گواہ طلب کیے تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا اور گواہ پیش کر دے یا قاضی نے اس سے گواہ طلب کیے تو اس نے ہبہ کا انکار کر دیا اور گواہ پیش کر دیے یا قاضی نے مدعی سے گواہ طلب کیے تو مدعی نے کچھ نہ کہا اور گواہ پیش کر دے۔

مطلب یہ ہوا کہ گواہ پیش کرنے کا تعلق دونوں صورتوں کے ساتھ ہے۔

و من ادعی ان زیداً سے مصنف رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ بیان کیا کہ ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ زید نے اس کی باندی کی خریدی ہے اور زید نے خرید نے کا انکار کیا اور دعوی کرنے والا شخص بھی خاموش ہو گیا یعنی جھگڑا چھوڑ دیا تو اب مدعی کے لیے باندی سے وطی کرنا حلال ہے کیوں کہ جب زید نے انکار کر دیا تو مدعی کی ملک باندی میں ثابت ہو گئی ہے وہ اس طرح کہ جب زید نے انکار کر دیا تو اب بائع کو ثمن کا حاصل کرنا مشکل ہے جب بائع کو ثمن حاصل نہیں ہو سکتا تو بائع کی رضا بھی فوت ہو گئی جب بائع کی رضا فوت ہو گئی تو عقد فسخ ہو گیا ہے خاص طور پر جب کہ مشتری نے بھی عقد کا انکار کر دیا ہے تو جب مشتری نے عقد کا انکار کر دیا تو اس کی جانب سے عقد فسخ ہو گیا ہے تو جب مشتری کی جانب سے عقد فسخ ہو گیا ہے تو بائع کے راضی ہونے کی وجہ سے کامل طور پر فسخ ہو گیا۔ [عنایہ]

و قوله "ليس لىُ عليكَ شئى" للقمر بالالف يبطل اقرارهٗ و بل لىُ عليك الالف بعدهٗ بلا حجة لغو، فان قال المدعى عليه عقب دعوى مال: "ما كان لك علىَّ شئ قط، فاقام المدعى البينة على الف، و هو على القضاء او الابراء قبلتُ هذه۔ خلافا لزفر رحمه اللّٰه تعالىٰ، لان القضاء يقتضى سبق حق و كذا الابراء، و قد قال: ما كان لك علىَّ شئ قط، فلا يصدق فى دعوى القضاء و الابراء، قلنا: القضاء قد يكون بلا حق و كذا الابراء، فان المدعى قد يبرأ عن حق ثابت فى زعمه، و ان لم يكن ثابتا فى الحقيقة۔ و ان زاد على انكاره "و لا اعرفك" ردتُ۔ اى قال: ما كان لك علىَّ شئ قط و لا اعرفك" ثم اقام بينة على القضاء او الابراء لا تقبل، لتعذر التوفيق لانه لا يكون بين اثنين اخذٌ و اعطاء و معاملة و ابراءٌ بدون المعرفة، و ذكر القدورى انهٗ تقبل ايضا لان المحتجب او المخدرة قد يامر بعض و كلائه بارضائه و لا يعرفهٗ، ثم يعرفهٗ بعد ذالك، فامكن التوفيق،

ترجمہ:

اور آدمی کا کہنا "میری تیرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے" اس شخص سے جو ہزار کا اقرار کر رہا ہے تو اس کا اقرار باطل ہو جائے گا اور بلکہ میرے تیرے ذمے ہزار ہیں اس کے بعد بلا گواہی کے کہنا لغو ہے پھر اگر مدعی علیہ نے مال کا دعوی کرنے کے فوراً بعد کہا کہ تیری میرے ذمے کبھی کوئی شئی نہیں ہے پھر مدعی نے ہزار پر گواہی قائم کر دی اور مدعی علیہ نے ادا پر گواہی قائم کر دی یا ابراء (معاف کرنے پر) گواہی قائم کر دی تو یہ قبول کی جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے خلاف اس لیے کہ ادا کرنا حق کے سابق ہونے کا تقاضہ کرتا ہے اور اسی طرح معاف کرنا۔ دراں حالاں کہ مدعی علیہ نے کہا ہے کہ تیری میرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے۔ لہٰذا ادا اور ابراء کے دعوی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ہم نے کہا کہ قضاء کبھی بلا حق کے ہوتی ہے اور اسی طرح ابراء بھی کیوں کہ مدعی کبھی اس حق میں بری کر دیتا ہے جو اس کے گمان میں ثابت ہوتا ہے اور حقیقت میں ثابت نہیں ہوتا اور اگر مدعی علیہ نے اپنے انکار پر "و لا اعــــرفك" زیادہ کر دیا تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی یعنی مدعی علیہ نے کہا کہ تیری میرے ذمے کوئی شئے نہیں ہے اور میں تجھے پہچانتا نہیں ہوں، پھر اس نے ادا یا ابراء پر گواہی قائم کر دی تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی توفیق کے مشکل ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان لینا، دینا معاملہ ابراء بغیر معرفت کے نہیں ہوتا اور امام قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ بھی قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ پردے میں رہنے والا مرد یا پردے والی عورت کبھی اپنے کسی وکیل کو اپنی رضامندی کا حکم دیتے ہیں اور اس کو پہچانتا نہیں ہیں پھر اس کے بعد اس کو پہچان لیا لہٰذا توفیق ممکن ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں تین مسائل کو ذکر کیا ہے۔

مسئلہ نمبر ا:

و قـولـه لیس ......اس کی صورت یہ ہے کہ زمان سے واصب سے کہا کہ میں نے تیرے ہزار روپے دینے ہیں اور واصب نے کہا کہ میری آپ کے ذمے کوئی رقم نہیں ہے، پھر واصب نے کہا بلکہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں تو واصب کی یہ بات کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں یہ نہ سنی جائے گی اس لیے کہ جب زمان نے اقرار کیا تھا تو واصب نے اس کو رد کر دیا اور وہ رد ہو گیا، پھر جب واصب نے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں تو گویا یہ واصب نے دعوی کیا ہے اور یہ اس وقت درست ہوگا جب زمان اس کا اقرار کرے یا پھر واصب گواہی قائم کر دے ورنہ قبول نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر ۲:

فـان قال المدعی علیه ......اس کی صورت یہ ہے کہ زمان نے واصب پر ہزار روپے کا دعوی کیا واصب نے کہا کہ آپ کی میرے ذمے کبھی بھی کوئی شئی نہیں ہوئی یعنی گزشتہ ساری ماضی میں میرے ذمے کوئی رقم نہ تھی، پھر زمان نے دو گواہ اپنے دعوے پر پیش کر دیے اور واصب نے بھی دو گواہ اس بات پر پیش کیے کہ میں نے ادا کر دیے ہیں یا آپ نے مجھے بری کر دیا تھا تو واصب کی یہ گواہی ہمارے نزدیک قبول ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ ادا کرنا یا بری کرنا اس وقت ہوتا ہے جب کسی پر رقم واجب ہو یعنی اگر رقم واجب ہوگی تب ہی تو ادا کی جائے گی یا اس سے بری کیا جائے گا حالاں کہ واصب نے رقم کے وجوب سے انکار کر دیا تھا تو اب ادا یا ابراء پر گواہی قائم کرنا لغو ہے۔

احناف کی دلیل:

قـلنا قد یکون ...... سے احناف کے جواب کو نقل کیا ہے کہ ہم نے کہا کہ ادا اور ابراء کے لیے وجوب رقم ضروری نہیں ہے بلکہ کبھی بغیر حق کے بھی ادا یا ابراء ہوتا ہے جیسا کہ شریف آدمی جو لوگوں کے حقوق کی رعایت کرتا ہے اور حقوق کے معاملے میں ڈرتا ہے اگر اس پر کوئی مال کا دعوی کرے تو وہ مال ادا کر دیتا ہے تاکہ حقوق سے بچا رہے حالاں کہ اس کے ذمے مال نہ تھا اسی طرح ابراء بھی ہے کہ مدعی کو تو یہ سمجھ رہا ہوتا ہے کہ میں اپنا حق معاف کر رہا ہوں جب کہ حقیقت میں حق ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات معلوم ہوئی کہ قضا اور ابراء کے لیے وجوب حق ضروری نہیں ہے بلکہ بغیر حق کے بھی قضاء وابراء ہو جاتا ہے جب بغیر حق کے قضاء یا ابراء ہو جاتا ہے تو اس صورت مذکورہ (کہ جب مدعی علیہ نے ما کـان لك علی شئی قط......) میں اس تاویل کا احتمال ہے جب اس کا احتمال ہے تو اسی احتمال کی بنیاد پر ہم گواہی قبول کریں گے۔

مسئلہ نمبر ۳:

و ان ذاد عـلـی انکاره...... سے یہ صورت ہے کہ جب زمان نے واصب سے کہا کہ میں نے آپ سے ہزار روپے لینے ہیں اور واصب نے کہا کہ آپ کی مجھ پر کبھی کوئی رقم نہیں ہوئی اور میں آپ کو نہیں پہچانتا۔ پھر زمان نے اپنے دعوی پر گواہی قائم کر دی اور واصب نے قضاء یا ابراء پر گواہی قائم کی تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ اب توفیق مشکل ہو گئی ہے کیوں کہ دو شخصوں کے درمیان لینا اور دینا اور معاملہ اور ابراء بغیر ایک دوسرے کو پہچانتے ہوئے ممکن نہیں ہے تو جب توفیق ممکن نہیں ہے تو گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی جب کہ پچھلی صورت میں توفیق ممکن تھی تو ہم نے گواہی بھی قبول کر لی تھی، لیکن امام قدوری رحمہ اللہ نے اس صورت میں بھی توفیق ممکن کر دی ہے وہ اس طرح کہ بعض مرد جو چھپے رہتے ہیں اسی طرح پردہ دار خاتون یہ خود معاملہ نہیں کرتے بلکہ کسی کو وکیل بناتے ہیں تو اب اس مرد اور خاتون کو معلوم نہیں کہ وکیل نے کس سے معاملہ کیا تو اب

یہاں ممکن ہے کہ ایک دوسرا شخص عورت پر رقم کا دعویٰ کرے اور عورت کہے کہ آپ کی میرے ذمے کبھی رقم نہیں ہوئی اور نہ میں آپ کو پہچانتی ہوں پھر جب اس مدعی نے رقم پر گواہ پیش کیے تو عورت نے کہا کہ وہ رقم تو ہم نے آپ کو ادا کر دی تھی تو اس طرح توفیق ممکن ہے تو جب توفیق ممکن ہے تو گواہی قبول کی جائے گی۔

و اعلم ان امكان التوفيق هل يكفى فى دفع التناقض او لا بد من ان يصرح بالتوفيق؟ اختلف فيه المشائخ، وجه الاول ان مع امكان التوفيق لا يتحقق التناقض، فيحمل عليه صيانة لدعواه عن البطلان، وجه الثانى انهٗ لا بد للدعوىٰ من الصحة يقينا، فامكان الصحة لا يبطل حق المدعىٰ عليه، اذا عرفتَ هذا فاقول: فى كل صورة يقع الشك فى صحة الدعوىٰ لا نقول ان امكان الصحة كاف، كما اذا ادعىَ الهبة، فسئل بينتهٗ، فلم يقدر فادعى الشراء فاقام بينة على الشراء، من غير ان يبين ان الشراء قبل وقت الهبة او بعدهٗ، لا تقبل البينة، لانه يحتمل ان يكون الشراء قبل وقت الهبة، و علىٰ هذا التقدير لا يصح دعوى الشراء علىٰ ما مر، و يحتمل ان يكون الشراء بعد وقت البهة، و على هذا التقدير يصح دعوى الشراء كما مر، فاذا وقع الشك فى صحة الدعوىٰ لا تصحيحهٗ بالشك، لان غاية ما فى الباب ان شراءهٗ كان متحققا قبل وقت الهبة، فيكون معنىٰ دعوى البهة: انى كنت اشتريتها منه، لكن ارتفع ذالك العقد، ثم صار ملكا لهٗ، ثم وهب منى، فلا بد من اقامة البينة على الهبة، فاذا لم يكن لهٗ بينة لا يصح دعواه و لا يبطل حق المدعى عليه بالشك، و فى كل صورة لا يكون الشك فى صحة دعواه، حتى يلزم ابطال حق المدعىٰ عليه بالشك، نقول: امكان التوفيق كاف، كما اذا اقام البينة على القضاء او الابراء بعد انكاره المدعى به، و اقامة المدعى البينة عليه، او اقام البينة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل، فاحفظ هذه الضابطة، فانه كثير النفع، ثم اعلم ان التناقض انما يمنع صحة الدعوىٰ اذا كان الكلام الاول قد ثبت لشخص معين حقا، حتى اذا لم كذالك لا يمنع صحة الدعوىٰ كما اذا قال: لا حق لى، علىٰ احد من اهل سمر قند، ثم ادعىٰ شيئا علىٰ واحد من اهل سمر قندَ يصح دعواه۔

ترجمہ:

تو جان لے کہ امکان توفیق کیا رفع تناقض میں کافی ہے یا ضروری ہے کہ توفیق کی صراحت کی جائے اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، پہلے کی وجہ یہ ہے کہ امکان توفیق کے ساتھ تناقض متحقق نہ ہوگا پس اس پر محمول کریں گے اس کے دعوی کو بطلان سے بچانے کے لیے دوسرے کی وجہ یہ ہے کہ دعوے کے لیے یقیناً صحت ضروری ہے پس صحت کا امکان مدعیٰ علیہ کے حق کو باطل نہیں کرتا جب تو نے یہ پہچان لیا تو میں کہتا ہوں کہ ہر صورت میں دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا ہے اس لیے کہ ہم نے کہا کہ صحت کا امکان کافی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے ہبہ کا دعوی کیا پھر اس کی گواہی مانگی گئی پس وہ اس پر قادر نہ ہوا پھر اس نے خریدنے کا دعوی کر دیا پس اس نے شراء پر گواہی قائم کر دی بغیر اس کے کہ وہ یہ بیان کرے کہ شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہے یا بعد میں تو گواہی قبول نہ کی جائے گی اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح نہ ہوگا اس بناء پر جو گزر چکا اور اس بات کا احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعوی صحیح ہے، جیسا کہ گزر چکا پس جب دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا تو اس کو شک کے ساتھ صحیح کرنا نہیں ہو سکتا اس لیے کہ انتہاء اس باب میں یہ ہے کہ اس کا خریدنا ہبہ کے وقت سے قبل متحقق ہو پھر ہبہ کے دعوے کا مطلب یہ ہوگا کہ میں نے اس شئی کو اس شخص سے خریدا لیکن یہ عقد ختم ہو گیا پھر یہ شئی اس کی ملک ہو گئی پھر اس نے مجھے ہبہ کر دی تو ہبہ پر گواہی قائم کرنا ضروری ہے، پس جب اس کے پاس گواہی نہیں ہے تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور مدعیٰ علیہ کا حق شک سے باطل نہ ہوگا اور ہر وہ صورت جس میں اس کے دعوی کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو یہاں تک کہ مدعیٰ علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل کرنا لازم آئے تو

ہم کہتے ہیں کہ امکان توفیق کافی ہے جیسا کہ جب ایک شخص نے اداء کرنے یا معاف کرنے پر گواہی قائم کی اس کے مدعی بہ کا انکار کرنے اور مدعی کے اس پر گواہی قائم کرنے کے بعد یا شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد گواہی قائم کی تو گواہی قبول کی جائے گی پس تو یہ ضابطہ یاد کر لے کیوں کہ یہ بہت نفع والا ہے، پھر تو جان لے کہ تناقض صحت دعوی کو اس وقت روکتا ہے جب کہ کلام اول کسی معین شخص کے لیے ثابت ہو حق کے اعتبار سے۔ لہٰذا جب اس طرح نہ ہو تو دعوے کی صحت کو نہیں روکتا جیسا کہ جب ایک شخص نے کہا کہ اہل سمرقند میں سے کسی پر میرا کوئی حق نہیں ہے، پھر اس نے اہل سمرقند والوں میں سے کسی پر کسی شئی کا دعوی کر دیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔

تشریح:

اس عبارت میں شارح رحمہ اللہ دو ضابطے ذکر کر رہے ہیں اور ان ضابطوں کو ذکر اس وجہ سے کیا کہ ماقبل میں کچھ صورتوں میں تناقض تھا تو اس تناقض کو توفیق کے ذریعے دور کیا گیا اب تناقض دور کرنے کے لیے کس قدر توفیق کی ضرورت ہے تو اس کو بیان کرنے کے لیے شارح رحمہ اللہ دو ضابطے ذکر کر رہے ہیں۔

ضابطہ نمبر ۱:

و اعلم ان امکان...... سے پہلا ضابطہ ذکر کیا اب یہ بات جاننی چاہیے کہ جب دعوے میں تناقض ظاہر ہو جائے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) تناقض توفیق کو بالکل قبول نہیں کرے گا تو ایسی صورت میں دعوی صحیح نہ ہوگا۔

(۲) تناقض توفیق کو قبول کرے گا اور اس توفیق کی دعوی میں صراحت ہو سکتی ہوگی تو دعوی صحیح ہوگا اور سنا جائے گا۔

(۳) تناقض توفیق کو قبول کرے گا لیکن توفیق ممکن ہوگی اس کی صراحت دعوے میں نہیں ہو سکتی تو اس میں مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے جس کو شارح رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے۔

توفیق کا ممکن ہونا تناقض کو دور کرنے کے لیے کافی ہے یا توفیق کی صراحت ضروری ہے تو اس بارے میں مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا اختلاف ہے، بعض کے نزدیک تناقض دور کرنے کے لیے توفیق کا ممکن ہونا کافی ہے توفیق اگرچہ صراحتہ نہ ہو، ان حضرات کی دلیل وجہ الاول ان مع...... سے شارح رحمہ اللہ نے بیان کی وہ یہ ہے کہ عاقل بالغ کے قول کو لغو سے بچانا واجب ہے اور جب عاقل بالغ کے قول میں ایسا تناقض ہو جس میں توفیق ممکن ہو تو یہ تناقض نہیں ہے اس لیے کہ اس دعوی میں توفیق اور تناقض دونوں ممکن ہیں جب دعوی میں دونوں ممکن ہیں تو ان میں سے کسی کا وجود بغیر مرجح کے ثابت نہ ہوگا یعنی اگر تناقض کا مرجح ہے تو تناقض کا وجود ثابت ہو جائے گا تو جب ان میں سے ہر ایک کا وجود مرجح پر موقوف ہے اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں توفیق کا مرجح موجود ہے اور وہ مرجح عاقل بالغ کے قول کو صحیح کرنا ہے۔ لہٰذا توفیق ثابت ہوگی اور تناقض نہ رہے گا تو توفیق کا امکان ہی تناقض کو ختم کر دے گا تناقض ختم کرنے کے لیے توفیق کی صراحت ضروری نہیں ہے۔

اور کچھ مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک تناقض دور ہونے کے لیے توفیق کی صراحت ضروری ہے یعنی اگر توفیق کی صراحت ہو سکے تو تناقض دور ہوگا ورنہ صرف توفیق کا امکان تناقض دور کرنے کے لیے کافی نہیں ہے ان حضرات کی دلیل وجہ الثانی انه لابد...... سے شارح رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ یہ ہے کہ دعوے کا یقینی طور پر صحیح ہونا ضروری ہے یعنی توفیق کی دعوے کی اندر صراحت کی جائے ورنہ صرف امکان توفیق سے مدعی علیہ کے حق کو باطل نہیں کیا جائے گا، ان حضرات کی دلیل کا دارومدار اس بات پر ہے کہ اگر دعوی صحیح ہو اور مدعی کے پاس گواہی نہ ہوگی تو مدعی علیہ پر حلف آئے گا اور مدعی علیہ پر حلف لازم کرنا اس کے حق کو باطل کرتا ہے، وہ اس لیے کہ ہر انسان ذمہ سے فارغ پیدا ہوا ہے تو جب اس پر حلف لازم ہو گیا تو اس کا ذمہ فارغ نہ رہا اور اس کے حق کو باطل کر دیا گیا تو اس کا حق حلف کی وجہ سے باطل ہوا ہے اور حلف دعوی کی وجہ سے لازم ہوا ہے تو لہٰذا

دعوے کا صحیح ہونا ضروری ہے تو جب دعوے میں تناقض ہے تو دعوی صحیح نہیں ہے جب دعوی صحیح نہیں ہے تو مدعی علیہ کا حق بھی باطل نہ ہوگا تو اب اگر ہم توفیق کر کے ذریعے تناقض کو ختم کریں اور دعوی درست کریں تا کہ مدعی علیہ کا حق باطل ہو تو مدعی علیہ کا حق صرف امکانِ توفیق سے باطل نہیں کیا جاسکتا کہ ہم کہہ دیں کہ اس دعوی میں توفیق ممکن ہے لہٰذا دعوی صحیح ہے جب دعوی صحیح ہے تو مدعی علیہ کا حق باطل ہے بلکہ جب دعوی کے صحیح ہونے سے مدعی علیہ کا حق باطل ہوگا تو دعوی کو ہم صراحت توفیق کے ساتھ صحیح کریں گے اور امکانِ توفیق سے صحیح نہیں کریں گے۔

جب شارح رحمہ اللہ نے دونوں طرف کے مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کو دلائل سے ثابت کر دیا تو اب دونوں مذاہب کو دو صورتوں میں بیان کیا ہے اور شارح نے دو صورتیں ذکر کیں ہیں اور ان میں مشایخ رحمہم اللہ تعالیٰ کے مذہب کو بیان کیا ہے۔

صورت نمبر ۱:

فاقول فی کل صورۃ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتار ہے ہیں کہ ہر وہ صورت جہاں دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو تو وہاں ہم امکان توفیق کو نہیں لیں گے کہ صرف توفیق ممکن ہونے سے ہی ہم یہ کہہ دیں کہ دعوی صحیح ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہوگی۔ لہٰذا اگر توفیق کی صراحت ہوگی تو ہم کہیں گے کہ دعوی صحیح ہے صرف امکانِ توفیق سے ہم دعوی صحیح نہیں قرار دیں گے۔

اس کی مثال شارح رحمہ اللہ نے یہ دی کہ ایک شخص نے کسی پر ہبہ کا دعوی کیا کہ فلاں نے یہ شئ مجھے ہبہ کی ہے اور فلاں نے ھبہ کرنے سے انکار کیا تو قاضی نے مدعی سے گواہی طلب کی تو وہ گواہی پیش کرنے پر قادر نہ ہوا اور مدعی نے شراء کا دعوی کر دیا اور شراء پر گواہ قائم کر دیئے اور گواہوں نے شراء کی تاریخ بیان نہیں کی کہ وہ شراء ہبہ کے وقت سے قبل ہوئی ہو یا بعد میں ہوئی تو اب یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ (یہ مسئلہ ماقبل تفصیل سے گزر چکا ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے شراء ھبہ کے وقت سے قبل ہوئی ہو تو اس وقت مدعی کا شراء کا دعوی کرنا صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ دعوی اور گواہی میں تناقض ہے اور اگر یہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہوئی ہو تو شراء کا دعویٰ کرنا صحیح ہے تو جب شراء کا وقت معلوم نہیں ہے تو دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو گیا اور شک کے ساتھ دعوی صحیح نہیں کر سکتے یعنی اگر ہم یوں کہہ دیں کہ شراء ہبہ کے بعد ہوئی ہے تو اس بات میں بھی شک ہے اس لیے کہ احتمال تو ہبہ سے قبل کا بھی ہے۔ لہٰذا شک والی بات کے ساتھ دعوی صحیح نہیں کر سکتے کیوں کہ جب شراء کی تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں صورتوں کا احتمال ہے ایک یہ کہ شراء ہبہ سے قبل ہوگی یا شراء ہبہ کے بعد ہوگی۔ خرابی تو پہلی صورت میں ہے سو جب تاریخ بیان نہیں کی تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوگا کہ شراء ہبہ سے قبل ہوگی تو پھر ہبہ کے دعوی کا مطلب یہ ہوگا کہ مدعی کہہ رہا ہے کہ میں نے یہ شئ اس سے خریدی تھی، لیکن یہ عقد ختم ہو گیا تھا اور یہ دوبارہ اس کی ملک میں داخل ہوگئی تھی پھر اس نے مجھے ہبہ کر دی تو اب قاضی اس سے ہبہ پر گواہی طلب کرے گا تو جب اس کے پاس گواہی نہیں ہے تو اس کا دعوی صحیح نہ ہوگا اور جب اس مدعی کے پاس گواہی نہیں ہے اور دعوی کے صحیح ہونے میں شک بھی ہے تو مدعی علیہ پر قسم لازم نہیں کی جائے گی اس لیے کہ مدعی علیہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ لہٰذا اس صورت میں دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہے اس لیے صرف امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ توفیق کی صراحت ضروری ہے۔

صورت نمبر ۲:

و فی کل صورۃ ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتار ہے ہیں کہ ہر وہ صورت جس میں دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو کہ شک کی وجہ سے مدعی علیہ کا باطل ہو جائے یعنی اگر دعوی میں شک ہوگا تو مدعی علیہ کے حق کو باطل کرنا لازم آئے گا جب شک نہیں ہے تو مدعی علیہ کا حق باطل نہیں ہوگا تو اس صورت میں ہم کہتے ہیں کہ تناقض دور کرنے کے لیے امکان توفیق ہی کافی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے پر رقم کا دعوی کیا اور دوسرے نے کہا کہ میرے ذمے کبھی بھی تیری رقم نہیں ہوئی پھر مدعی نے اپنے دعوے پر گواہی قائم کر دی اور مدعی علیہ نے ادا یا ابراء پر گواہی قائم

کردی تو یہ گواہی قبول ہوگی۔ (یہ مسئلہ ماقبل میں گزر چکا ہے) تو جب بعد میں مدعی علیہ نے ادایا ابراء کا دعوی کر کے اس پر گواہی قائم کردی تو اس مدعی علیہ کا ادایا ابراء کا دعوی صحیح ہے، اس لیے کہ ادایا ابراء دونوں اکثر دیون کے اندر ثابت ہوتے رہتے ہیں تو جب ادایا ابراء کا دعوی صحیح ہے تو پھر ہم نے اس مدعی علیہ کے پہلے قول کو دیکھا کہ اس نے کہا تھا کہ میرے ذمے کبھی بھی تیری کوئی رقم نہیں ہوئی تو اس قول کو دیکھتے ہوئے ہمیں اس کے دعویٰ اور قول میں تناقض نظر آیا وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا کہ میرے ذمے کوئی شئی نہیں ہے تو پھر اس نے ادایا ابراء کا دعوی کس طرح کردیا کیوں کہ ادایا ابراء اس صورت ہوتا ہے جب اس پر کوئی رقم لازم ہو حالاں کہ وہ مدعی علیہ اپنے او پر رقم کے لازم ہونے کا انکار کر رہا ہے تو جب دعوی صحیح ہے اور اس کے ساتھ تناقض بھی ہے لیکن ہم نے یہاں امکان توفیق پائی وہ اس طرح کہ ممکن ہے یہ مدعی علیہ نیک شخص ہو اور اس کے پاس گواہی نہ ہو تو اس نے شبہہ سے بچنے کے لیے مدعی کو رقم ادا کردی ہو یا اس سے معاف کروالی ہو تو دوبارہ عدالت میں مدعی نے اس پر مال کا دعوی کیا تو اس نے سچ بات کہی کہ میرے ذمے کوئی رقم نہیں ہے لیکن جب مدعی نے مال پر گواہی قائم کردی تو پھر اس مدعی علیہ نے بھی ادایا ابراء پر گواہی قائم کردی تو اس صورت میں دعوی صحیح ہے اور تناقض ہے تو تناقض دور کرنے کے لیے امکان توفیق ہی کافی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ دعوی کے صحیح ہونے میں شک ہوگا یا شک نہ ہوگا اگر دعوے کے صحیح ہونے میں شک ہو تو پھر امکان توفیق کافی نہیں ہے بلکہ صراحتِ توفیق ضروری ہوگی اور اگر دعوی کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو تو پھر امکان توفیق ہی کافی ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے دونوں مذاہب کو دو صورتوں پر محمول کردیا۔

نوٹ:

بندہ نے اس کو ضابطہ کو کسی دوسری کتب فقہ میں نہیں پایا۔

ضابطہ نمبر ۲:

ثم اعلم ان التناقض ...... سے شارح رحمہ اللہ دوسرا ضابطہ بیان کر رہے ہیں کہ ہم نے جو کہا تھا کہ تناقض کی وجہ سے دعوی صحیح نہ ہوگا تو یہ دعوے کا صحیح نہ ہونا اس وقت ہے جب پہلا کلام کسی معین شخص کے لیے ہو، جیسے راشد نے حبیب سے کہا "لیس علیك شئی من حقی" کہ تجھ پر میرے حق میں سے کوئی رقم نہیں ہے پھر کچھ عرصے کے بعد راشد نے حبیب سے کہا "علیك حقی" "تیرے ذمے میرا حق ہے" تو اب دعوی صحیح نہ ہوا اس لیے کہ پہلا کلام معین شخص کو ہے اور وہ کلام دعوے کے خلاف ہے۔ لہٰذا اگر پہلا کلام معین شخص کو نہ ہو بلکہ عام ہو تو پھر دعویٰ صحیح ہوگا اور تناقض نہ ہوگا جیسے زید نے کہا کہ میرا اہل سمرقند کے ذمے کوئی دین نہیں ہے پھر زید نے اہل سمرقند میں سے ایک شخص پر رقم کا دعوی کردیا تو یہ دعویٰ صحیح ہوگا اس لیے کہ زید کا پہلا کلام غیر معین شخص کو تھا۔

و من اقام البينة على الشراء و اراد الرد بعيب، ردتْ بينة بائعه على براء ته من كل عيب بعد انكاره بيعه۔ ادعى رجل علىٰ آخر: "انى اشتريتُ منكَ هذا العبد بالف، و سلمتُ اليك الالف، فظهر فيه عيبٌ، فاردهُ بالعيب، فعليك ان ترد الثمن اليَّ" فانكر الخصم البيع، فاقام المدعى بينة على البيع، فادعى الخصم براء ة المدعى من كل عيب، و اقام البينة علىٰ ذالك لا تسمع للتناقض، و عند ابى يوسف رحمه الله تعالىٰ تسمع، قياسا على المسئلة المذكورة، و هى "ما كان لك على شئٍ قط" و الفرق لابى حنيفة و محمد رحمهما الله تعالىٰ ان فى مسئلة الدين ان الدين قد يقضى و ان كان باطلاً، و هُهنا دعوى البراء ة من العيب يستدعىٰ قيام البيع، و قد انكرهُ۔

ترجمہ:

اور جس نے شراء پر گواہی قائم کی اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا ارادہ کیا تو اس کے بائع کی ہر عیب سے براءت کی گواہی بائع کے اس کی بیع

سے انکار کے بعد رد کر دی جائے گی ایک آدمی نے دوسرے پر دعوی کیا کہ میں نے تجھ سے یہ غلام ہزار کے بدلے خریدا ہے اور میں نے تیری طرف ہزار حوالے کیے پھر اس میں عیب ظاہر ہوا پس میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں پس تجھ پر لازم ہے کہ تو میری طرف ثمن کو واپس کر دے پھر خصم نے بیع کا انکار کر دیا پھر مدعی نے بیع پر گواہی قائم کی پھر خصم نے مدعی کے ہر عیب سے بری ہونے کا دعوی کیا اور اس پر گواہی قائم کی تو یہ گواہی تناقض کی وجہ سے سنی نہیں جائے گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مسئلہ مذکورہ پر قیاس کرتے ہوئے سنی جائے گی اور وہ مسئلہ ''ما کان لك علی شئی قط'' اور فرق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا یہ ہے کہ دین کے مسئلے میں بے شک دین کبھی ادا کیا جاتا ہے اگر چہ وہ دین باطل ہو اور یہاں عیب سے براءت کا دعویٰ قیام بیع چاہتا ہے اور تحقیق بائع نے اس کا انکار کر دیا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ نے اس عبارت میں جو مسئلہ بیان کیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ زمان نے واصب پر دعویٰ کیا کہ یہ غلام آپ سے میں نے خریدا تھا ہزار روپے کے بدلے اور میں اس کو عیب کی وجہ سے واپس کرتا ہوں سو آپ یہ غلام لے لیں اور میرا ہزار روپیہ واپس کر دیں پھر واصب نے بیع کا ہی انکار کر دیا کہ ہمارے درمیان کوئی بیع نہیں ہوئی اور زمان نے بیع پر گواہی قائم کی پھر واصب نے عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کر دی کہ میں عیب سے بری ہوں تو اب واصب کی یہ گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے کہ تناقض ہے کہ پہلے واصب نے کہا تھا کہ بیع بالکل نہیں ہوئی اور بعد میں عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کی تو اس گواہی سے معلوم ہو رہا ہے کہ پہلے بیع ہوئی ہے تو واصب کا دعوی گواہی کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واصب کی گواہی سنی جائے گی اس لیے کہ توفیق ممکن ہے جیسا کہ ماقبل کے مسئلے میں توفیق کی تھی کہ جب ایک شخص نے کہا تھا کہ میرے ذمے مال نہیں ہے پھر بعد میں اس نے ادا یا ابراء پر گواہی قائم کر دی تو یہ گواہی سنی گئی تھی اسی طرح یہاں بھی توفیق ممکن ہے وہ اس طرح کہ ہم واصب کو وکیل بالبیع بنائیں کہ واصب وکیل ہے تو واصب کا زمان سے یہ کہنا کہ میں نے اس غلام کو کبھی فروخت نہیں کیا یہ صحیح ہے اور بعد میں جب واصب نے عیب سے بری ہونے پر گواہی قائم کی تو یہ اس کے دعوے کے مناقض نہیں ہے اس لیے کہ وکیل عیب سے بری ہوتا ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس میں توفیق ممکن ہے تو پھر تناقض کو اس طرح دور کیا جائے گا۔ [فتح]

طرفین رحمہما اللہ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ اس مسئلے کو دین والے مسئلے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ دین کی صورت میں دین ادا کر دیا جاتا ہے اگر چہ حقیقۃً دین نہ ہو تو اس لیے وہاں موافقت ممکن ہے جب کہ اس صورت میں عیب سے بری ہونے کا دعوی چاہتا ہے کہ بیع کا قیام پہلے ہو اس لیے کہ عیب کسی شی میں ہوگا اور وہ شئی مبیع ہوگی اور مبیع بغیر بیع کے نہیں بن سکتی تو جب اس نے بیع کا انکار کر دیا تو اس نے مبیع کا بھی انکار کر دیا جب اس نے مبیع کا انکار کر دیا تو عیب کو کس میں ثابت کر رہا ہے؟ لہٰذا یہ بات ثابت ہوگی کہ اس صورت میں توفیق ممکن نہیں ہے۔

و ذکر انشاء اللّٰہ تعالیٰ فی آخر صك یبطل کلہٗ، و عندھما آخرہٗ، و ھو استحسانٌ۔ ای اذا کتب صك اقرار، ثم کتب فی آخرہٖ ''کل مَنْ اخرج ھذا الصك، و طلب ما فیہ من الحق ادفع الیہ ان شاء اللہ تعالیٰ'' فقولہٗ ''ان شاء اللہ'' ینصرف الی الکل عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ، حتّٰی یبطل جمیع الصك، و ھو القیاس، کما فی قولہ: عبدہٗ حرٌّ و امرأتہٗ طالق ان شاء اللہ تعالیٰ، و عندھما ینصرف الی الآخر، و ھو الاستحسان، لان الصك للاستیثاق، فالاستثناء ینصرف الیٰ مایلیہ۔

ترجمہ:

رسید کے آخر میں ''ان شاء اللہ تعالیٰ'' کو ذکر کرنا تمام رسید کو باطل کر دیتا ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے آخر کو باطل کرتا ہے اور یہ استحسان ہے یعنی ایک شخص نے اقرار کی رسید لکھی پھر اس کے آخر میں لکھا ''ہر وہ شخص جو اس رسید کو لے کر آئے اور جو حق اس میں ہے اس کو طلب

کرے تو میں اس کو" ان شاء اللّٰہ" دوں گا لہٰذا اس کا قول" ان شاء اللّٰہ" تمام رسید کی طرف پھرے گا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک، لہٰذا ساری رسید باطل ہو جائے گی اور یہ قیاس ہے جیسا کہ مرد کے قول" عبدہ حر او امراتہ طالق ان شاء اللّٰہ" اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک یہ آخری بات کی طرف پھرے گا اور یہ استحسان ہے اس لیے کہ رسید اعتماد کے لیے تھی پس استثنا اس کی طرف پھرے گا جس سے وہ ملا ہوا ہے۔

تشریح:

مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے ہزار روپے دینے ہیں اور اس اقرار کو ایک پرچے پر لکھا اور اس کے آخر میں یہ لکھ دیا کہ جو بھی اس پرچے کو لے کر آئے گا اور اس میں جو حق لکھا ہوا ہے اس کا مطالبہ کرے گا تو میں ان شاء اللہ اس کو ادا کروں گا تو اب اس نے جو" ان شاء اللہ" لکھا ہے تو یہ تمام کی طرف پھرے گا یعنی سارے کلام کو جو اس میں لکھا ہوا ہے اس کو باطل کرے گا کیوں کہ" ان شاء اللہ" استثناء شمار ہوتا ہے کہ جس کے آخر میں" ان شاء اللہ" لکھ دیا جائے گا تو گویا اس شی کا استثناء کر دیا گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب پرچے کے آخر میں" ان شاء اللہ" لکھ دیا تو اس نے پرچے میں موجود سارے کلام کا استثناء کر دیا۔ لہٰذا اقرار بھی باطل ہو جائے گا۔ امام صاحب رحمہ اللہ نے اس صورت کو" عبدہ حر و امراتہ طالق ان شاء اللّٰہ" پر قیاس کیا ہے کہ" ان شاء اللہ" کی وجہ سے نہ تو عورت کو طلاق ہوگی اور نہ غلام آزاد ہوگا اور اس صورت میں اقرار لکھنے کے بعد اس پر اس جملے کا عطف کیا کہ جس کو بھی یہ پرچہ ملے گا تو میں اس کو حق دوں گا ان شاء اللہ۔

تو جب ان شاء اللہ کی وجہ سے یہ جملہ باطل ہو گیا تو وہ اقرار جو معطوف علیہ ہے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس پرچے کا صرف آخری جملہ باطل ہوگا یعنی" ان شاء اللہ" کی وجہ سے صرف یہ جملہ باطل ہوگا" کہ جو بھی میرے پاس اس پرچے کو لائے گا تو میں اس کو حق ادا کر دوں گا" اور اقرار باطل نہ ہوگا بلکہ باقی رہے گا اس لیے کہ پرچہ لکھنا بات کو پکا کرنے کے لیے ہے تو جب پرچہ لکھا ہی اس وجہ سے گیا ہے کہ بات پکی ہو جائے تو پھر" ان شاء اللہ" سارے پرچے کو باطل نہ کرے گا بلکہ صرف اسی جملے کو باطل کرے گا جس کے ساتھ" ان شاء اللہ" ملا ہوا ہو اس لیے کہ اگر" ان شاء اللہ" سارے پرچے کو باطل کر دے تو پھر پرچہ لکھنے کا مقصد فوت ہو جائے گا۔ لہٰذا سارا کلام باطل نہ ہوگا۔

فائدہ:

اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب" ان شاء اللہ" کلام کے متصل ہی لکھا ہوا ہے اگر" ان شاء اللہ" اور کلام کے درمیان فاصلہ ہو تو پھر بالاتفاق" ان شاء اللہ" عمل نہیں کرے گا اور امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب قیاس پر مبنی ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کا مذہب استحسان پر مبنی ہے۔

راجح قول:

مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے راجح قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کا قرار دیا ہے۔ [شامی: ص ۴۵۴/ج ۵، فتح القدیر: ص ۴۲۵/ج ۵]

نصر انی مات، فقالت عرسۃ: "اسلمتُ بعد موتہ" و قال ورثتہ: لا بل قبلہٗ" صدقوا، کما فی مسلم مات، فقالت عرسۃ: اسلمتُ قبل موتہ، و قالوا: لا بل بعدہٗ۔ ھذا عندنا، و عند زفر رحمہ اللہ تعالیٰ فی المسئلۃ الاولیٰ القول قولھما، لان الاسلام حادثٌ، فیضافُ الیٰ اقرب الاوقات، و لنا ان سبب الحرمان ثابتٌ فی الحال، فیثب فیما مضی تحکیما للحال، و ھی تصلح حجۃ للدفع۔ و مَنْ قال: ھذا ابن مودعی المیت، لا وارث لہٗ غیرہٗ، دفعھا الیہ۔ ای دفع الودیعۃ الیہ۔ و لو اقر بابْن آخر لمودعہٖ و جحد الاول فھی لہٗ۔ ای للمقر لہٗ الاول، لان الاقرار الاول لم یکن لہٗ مکذب، فصح، و لا یصح الثانی لان الاول مکذب لہٗ۔

ترجمہ:

ایک نصرانی مر گیا پھر اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت کے بعد اسلام لائی ہوں اور نصرانی کے ورثہ نے کہا نہیں بلکہ اس کی موت سے قبل

اسلام لائی ہے تو ان کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس مسلمان کے بارے میں جو مر گیا پھر اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہوئی اور ورثہ نے کہا نہیں بلکہ موت کے بعد ہوئی یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ نزدیک کے پہلے مسئلے میں معتبر قول عورت کا ہے اس لیے کہ اسلام حادث ہے، پس وہ اقرب الاوقات کی طرف منسوب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حرمان کا سبب فی الحال ثابت ہے، پس وہ ماضی میں بھی ثابت ہوگا حال کو حاکم بناتے ہوئے اور حال رفع کی حجت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور جس نے کہا کہ یہ میت کے مودع کا بیٹا ہے اور میت کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو ودیعت اس کو دے دے گا اور اگر اس نے دوسرے بیٹے کا اپنے مودع کے لیے اقرار کر لیا اور پہلے کا انکار کر دیا تو ودیعت اسی کی ہوگی یعنی مقرلہ اول کی اس لیے کہ اقرار اول کوئی جھٹلانے والا نہیں ہے۔ پس وہ صحیح ہے اور دوسرا اقرار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اقرارِ اول اس کو جھٹلانے والا ہے۔

تشریح:

مصنف رحمہ اللہ یہاں سے قضاء بالمواریث کے باب کو شروع کر رہے ہیں اور مصنف رحمہ اللہ نے اس کو فصل کے ساتھ الگ نہیں کیا جیسا کہ صاحب ھدایہ نے اس کو الگ فصل میں بیان کیا ہے۔

نصرانی مات ...... مصنف رحمہ اللہ تعالیٰ نے اس عبارت میں دو مسئلوں کو ذکر کیا ہے جن کا تعلق استصحاب حال کے ساتھ ہے تو جب ان مسائل کا سمجھنا استصحاب حال پر موقوف ہے۔ لہٰذا پہلے استصحاب حال کو ذکر کرتے ہیں۔

استصحاب حال اور اس کی قسمیں:

استصحاب حال اس کو کہا جاتا ہے کہ کسی امر کو ایک وقت میں ثابت کرنا اس بنیاد پر کہ یہی امر دوسرے وقت میں ثابت تھا یعنی ایک شئی ایک وقت میں ثابت تھی تو اس شئی کو دوسرے وقت میں اس لیے ثابت کر دیتے ہیں۔

استصحاب حال کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی یہ کہ وہ شئی ماضی میں ثابت ہو تو اس کو حال میں بھی ثابت کر دینا اس لیے کہ وہ ماضی میں ثابت تھی جیسے مفقود کی زندگی یعنی جو شخص گم ہو گیا تھا تو فی الحال اس کو زندہ سمجھتے ہیں اس لیے کہ وہ ماضی میں زندہ تھا تو ماضی میں زندگی ہونے سے حال میں بھی زندگی ثابت کر دی گئی۔

دوسری قسم یہ ہے کہ کوئی شئی حال میں ثابت ہو تو اس کو ماضی میں ثابت کر دینا اس لیے کہ وہ فی الحال ثابت ہے تو ماضی میں بھی ثابت ہوگی جیسے چکی کا پانی یعنی اگر ایک شخص نے پانی سے چلنے والی چکی کرائے پر لی اور جب مالک کرایہ لینے آیا تو متاجر نے کہا بیس دن سے اس میں پانی نہیں آیا ابھی صرف آخری دس دن پانی آیا ہے تو اب آخری دس دن پانی موجود ہونے سے ہم گزشتہ بیس دنوں میں بھی پانی جاری سمجھیں گے۔ [کذا فی العنایہ]

استصحاب حال سمجھ لینے کے بعد اب ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں مصنف رحمہ اللہ نے یہاں دو مسئلے ذکر کیے ہیں۔

مسئلہ نمبر ۱:

ایک نصرانی مر گیا اس کے مرنے کے بعد اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہو گئی تھی۔ عورت نے یہ بات اس لیے کہی کہ مجھے میراث ملنی چاہیے کیوں کہ اس کی زندگی میں نصرانی تھی اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں تو جب زندگی میں نصرانی تھی تو مجھے میراث ملے گی کیوں کہ اگر یہ عورت اس کی زندگی میں مسلمان ہو جاتی تو اس کو میراث نہ ملتی اس لیے کہ مسلمان کو کافر سے میراث نہیں ملتی اور مرد کے وارث نے کہا کہ تو اس کی زندگی میں مسلمان ہو گئی تھی۔ لہٰذا تجھے میراث نہیں ملے گی تو اب ورثہ کی بات کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ عورت مرد کی زندگی میں مسلمان ہو گئی تھی۔ لہٰذا اب اس کو میراث نہ ملے گی یہ ہمارا مذہب ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت کی تصدیق کی جائے گی کہ وہ

مرد کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی تھی۔ لہٰذا اس کو میراث ملے گی۔

امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل:

امام زفر رحمہ اللہ یہ فرماتے ہیں کہ اسلام ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے جب یہ ایک نئی پیدا ہونے والی شئی ہے تو اس کے پیدا ہونے کی نسبت قریبی وقت کی طرف کریں گے اور عورت اسلام کے پیدا ہونے کا وقت مرد کے مرنے کے بعد کا بتا رہی ہے اور ورثہ اسلام کی نسبت مرد کے مرنے سے قبل کی طرف کر رہے ہیں تو ان دونوں وقتوں میں سے قریب وقت وہ ہے جو عورت بیان کر رہی ہے یعنی یہ عورت مرد کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہے۔

احناف کی دلیل:

ان کی دلیل یہ ہے کہ عورت اصل میں نصرانی تھی تو اس کا اسلام لانا اس کو میراث سے محروم کرنے کا سبب ہے یعنی اسلام کی وجہ سے یہ میراث سے محروم ہوگی اور وہ سبب فی الحال موجود ہے یعنی عورت اور ورثہ کے اختلاف کے وقت عورت مسلمان ہے یعنی فی الحال مسلمان ہے تو ہم ماضی میں بھی مسلمان ہی قرار دیں گے کہ یہ عورت مرد کے مرنے سے قبل مسلمان تھی استصحاب حال پر ہم نے عمل کیا کہ جو شئی فی الحال ثابت ہے اس کو ماضی میں ثابت کر دیا۔ لہٰذا ورثہ کا قول معتبر ہوگا کہ وہ ماضی میں مسلمان ہونے کا دعوی کر رہے تھے اور ہم نے جو استصحاب حال سے فیصلہ کیا تو یہ استصحاب حال ایسی دلیل ہے کہ اس کے ذریعے کوئی شئی لازم نہیں کی جا سکتی البتہ اس کے ذریعے شئی کو دور کیا جا سکتا ہے تو لہٰذا عورت نے جو بات کی اس کے مطابق اس کو میراث ملنی چاہیے تھی، لیکن ہم استصحاب حال کے ساتھ اس کے مستحق ہونے کو دفع کر دیا اب یہ میراث کی مستحق نہیں رہی۔

مسئلہ نمبر۲:

دوسرا مسئلہ مصنف رحمہ اللہ نے کما فی مسلم...... سے ذکر کیا وہ یہ ہے کہ ایک مسلمان کا انتقال ہو گیا اس کی بیوی نصرانیہ تھی اس کے مرنے کے بعد اس کی بیوی نے کہا کہ میں اس کی موت سے قبل مسلمان ہو گئی تھی۔ لہٰذا مجھے میراث ملنی چاہیے اور ورثہ نے کہا کہ تو اس کی موت کی بعد مسلمان ہوئی ہے سو اس کی زندگی میں تو نصرانیہ تھی۔ لہٰذا تجھے میراث نہ ملے گی تو یہاں بھی ورثہ کا قول معتبر ہوگا اور یہاں ہم استصحاب حال پر عمل نہیں کریں گے کہ یہ عورت فی الحال مسلمان ہے لہٰذا مرد کی موت سے قبل بھی مسلمان تھی اس لیے کہ یہاں استصحاب حال پر عمل کرنے کی صورت میں عورت میراث کی مستحق ہوگی تو اس عورت کو استصحاب حال کی وجہ سے میراث ملے گی اور یہ بات گزر چکی کہ استصحاب حال سے کسی شئی کو ثابت نہیں کیا جاتا کہ ہم عورت کے لیے میراث ثابت کر دیں۔ [عنایہ]

و من قال هذا...... مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کے پاس کسی نے ایک ہزار روپے امانت رکھوائے اور امانت رکھوانے والا مر گیا اس کے بعد مودع (جس کے پاس امانت رکھوائی گئی) نے ایک شخص کے بارے میں اقرار کیا کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور میت کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو قاضی مودع کو حکم دے گا کہ رقم مقرلہ کے حوالے کر دے اور مودع نے رقم دے دی پھر کچھ عرصے کے بعد مودع نے ایک شخص کے لیے اقرار کیا کہ یہ میت کا دوسرا بیٹا ہے اور پہلے بیٹے نے انکار کیا کہ یہ میرا بھائی نہیں ہے تو اب اس مودع کا اقرار درست نہ ہوگا اور رقم ساری کی ساری پہلے کے پاس رہے گی۔ اس لیے کہ جب اس مودع نے پہلے لڑکے کے لیے اقرار کیا تھا تو اس کو جھٹلانے والا کوئی نہ تھا کہ وہ اس کو رد کرتا، لیکن جب اس مودع نے دوسرے کے لیے اقرار کیا تو پہلے بیٹے نے اس کو رد کیا تو اس لیے اب ہزار روپے سارے پہلے بیٹے کو ہوں ان میں سے دوسرے کو کچھ نہ ملے گا۔

البتہ یہ مودع دوسرے بیٹے کے لیے نصف رقم کا ضامن ہوگا یا نہیں ہوگا تو اس میں اختلاف ہے۔ ''صاحب غایۃ البیان'' فرماتے ہیں کہ مودع ضامن نہیں ہوگا اور صاحب نہایہ فرماتے ضامن ہوگا۔

و لا يكفل غريم و لا وارث في تركة قسمت بين الغرماء او الورثة بشهود لم يقولوا: لا نعلم لهٗ غريماً و لا وارثا آخر، و هذا الاحتياط ظلم۔ اى اذا شهد الشهود للغرماء او الورثةِ و لم يقولوا: لا نعلم للميت غريما او وارثا آخر، قسمت التركة بينهم، و لا يؤخذ منهم كفيلٌ، و قد احتاط بعض القضاة، لانهٗ لم يوجد المكفول لهٗ، و هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، و عندهما يأخذ القاضى كفيلا عنهم۔ و عقارا قام زيدٌ حجة انهٗ لهٗ و لاخيه ارثا من ابيهما، قضىٰ لهٗ بنصفهٖ و ترك باقيه مع ذى اليد بلا تكفيلهٖ، جحد دعواه اولا۔ هذا عند ابى حنيفة رحمه الله تعالىٰ، فان ذا اليد قد اختاره الميت، فلا يقصر يدهٗ عما ليس مدعيهٖ حاضراً، و عندهما ان جحد ذو اليد لا يترك الباقى فى يدهٖ، لان الجاهد خائنٌ، فيؤخَذ منه، و يجعل فى يد امين، و ان لم يجحد ترك الباقى فى يدهٖ للابن الغائب، و اذا ترك فى يدهٖ لا يؤخذ منه كفيل۔ و المنقول مثلهٗ۔ و قيل يؤخذ هو منه بالاتفاق، اى اذا كانت المسئلة فى المنقول قيل: هو علىٰ هذا الخلاف، فانه اذا ترك الباقى يدهٖ اذا لم يجحد، ففى صورة الجحود اولىٰ، لانه مضمونٌ فى يدهٖ، و لو وضع فى يد آخر كان امانة، فالاول اولىٰ۔ و قيل يؤخذ منه عند الجحود اتفاقا۔

ترجمہ:

اور غریم کا اور وارث کا اس ترکہ میں کفیل نہیں بنا جائے گا جو غرماء یا ورثہ کے درمیان تقسیم کیا گیا گواہوں کے ساتھ جنہوں نے نہیں کہا کہ ہم نہیں جانتے اس کے لیے دوسرا غریم یا دوسرا وارث ہے اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی جب گواہوں نے غرماء یا ورثہ کے لیے گواہی دی اور انہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم میت کے لیے دوسرا غریم یا دوسرا وارث نہیں جانتے تو ترکہ ان کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور ان سے کفیل نہیں لیا جائے گا اور بعض قضاۃ نے احتیاط کی پھر انہوں نے ان سے کفیل لیا اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لیے کہ ان کا حق ثابت ہو گیا ہے اور کے علاوہ کا حق معلوم نہیں ہے اور کیوں کہ مکفول لہ نہیں پایا گیا اور یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے گا اور ایک جائیداد پر زید نے گواہی قائم کی کہ یہ اس کی اور اس کے بھائی کی ان دونوں کے باپ سے وارثت ہے تو زید کے لیے اس جائیداد کے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور باقی جائیداد ذی الید کے پاس چھوڑی جائے گی اس سے کفیل لیے بغیر وہ اس کے دعوے کا انکار کرے یا نہ کرے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیوں کہ ذی الید کو میت نے اختیار کیا ہے۔ لہٰذا اس کا قبضہ قاصر نہ ہو اس شئی سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر ذی الید نے انکار کر دیا تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑی جائے گی اس لیے کہ انکار کرنے والا خائن ہے، پس اس سے لے لی جائے گی اور امین کے پاس رکھ دی جائے گی اگر چہ باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑنے سے غائب بیٹے کے لیے انکار کرے اور جب اس کے قبضے میں چھوڑی جائے تو اس سے کفیل نہ لیا جائے گا اور منقولی اس کی مثل ہے اور کہا گیا جائیداد کو اس سے بالاتفاق لیا جائے گا، یعنی جب مسئلہ منقولی میں ہو کہا گیا ہے وہ اسی خلاف ہے کیوں کہ جب باقی کو اس کے قبضے میں چھوڑا گیا جب کہ اس نے انکار نہیں کیا پس انکار کی صورت میں اولیٰ ہے کیوں کہ وہ اس کے قبضے میں مضمون ہے اور اگر دوسرے کے قبضے میں رکھ دی جائے تو امانت ہو گی پس اول اولیٰ ہے اور کہا گیا انکار کے وقت اس سے بالاتفاق کفیل لیا جائے۔

تشریح:

مسئلہ یہ ہے کہ راشد کے پاس ایک گھر تھا پھر حبیب آیا اور اس نے دعویٰ کیا کہ یہ میرے باپ کا گھر تھا جس کی وفات ہو گئی ہے اور اس نے میراث میں چھوڑا ہے پھر یا راشد اس بات کا اقرار کرے گا یا نہیں کرے گا اگر اقرار نہ کرے اور حبیب اس پر گواہ قائم کر دے تو پھر تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ فلاں شخص نے میراث اپنے ورثہ کے لیے چھوڑی ہے اور ہم ان ورثہ کو نہیں جانتے اور نہ ہی ان کی تعداد معلوم ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہو گی اور حبیب کو کچھ بھی نہ ملے گا یہاں تک کہ ورثہ کی تعداد پر گواہی قائم کر دے اس لیے کہ جب تک گواہ ورثہ کی تعداد پر

گواہی نہیں دیں گے تو اس شخص کا حصہ معلوم نہ ہوگا تو اس کے لیے اگر فیصلہ کر دیا تو مجہول فیصلہ کرنا پڑے گا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ یہ شخص اس میت کا بیٹا ہے اور اس کا وارث ہے اور میت کا اس کے علاوہ وارث معلوم نہیں ہے تو اب حاکم سارے ترکے کا اس شخص کے لیے فیصلہ کر دے گا اور یہ دونوں صورتیں اتفاقی ہیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ گواہوں نے کہا کہ یہ شخص میت کا بیٹا ہے اور ورثہ کی تعداد معلوم نہیں ہے اور گواہوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ ہمیں اس کے علاوہ وارث معلوم نہیں ہے بلکہ صرف یہی بتایا کہ یہ اس میت کا بیٹا ہے تو اب قاضی ترکہ اس شخص کے حوالے کر دے گا اور اب اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کفیل لے گا یا نہیں لے گا تو امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفیل نہیں لے گا اس لیے جب اس شخص کا حق ثابت ہو گیا ہے تو اس سے وہمی شئی پر کفیل لینا صحیح نہیں ہے کہ تو اس بات کا کفیل دے کہ اس گھر کا کوئی مدعی نہیں آئے گا تو مدعی کا ہونا ایک وہمی شئی ہے تو وہمی شئی پر کفیل نہ دے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ مکفول لہ بھی کوئی نہیں ہے۔ جس کے لیے کفیل لیا جائے۔

اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک قاضی اس شخص سے کفیل لے لے کیوں کہ قاضی غائب لوگوں کی نگہبانی کے لیے مامور ہے اور ظاہر یہ ہے کہ شاید ترکہ میں موجودہ وارث کے علاوہ کوئی وارث غائب ہو پس احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس وارث سے کفیل لے تاکہ غائب کا حق محفوظ رہے۔ [عنایہ، فتح]

یہ سارا کلام اس وقت تھا جب ذوالید نے اقرار نہیں کیا اور اگر ذوالید نے اقرار کر لیا کہ یہ گھر آپ کا ہے تو اس صورت میں بالاتفاق وارث سے کفیل لیا جائے گا۔

و عقار اقام زید ...... مسئلہ یہ ہے کہ زمان کے قبضے میں ایک گھر تھا پھر واصب نے اس پر گواہی قائم کی کہ یہ گھر میرے والد نے میرے لیے اور میرے بھائی کے لیے میراث میں چھوڑا تو قاضی گھر کا نصف واصب کو دے دے گا اور بقیہ نصف زمان کے پاس رہنے دے گا اور زمان سے کفیل بھی نہیں لے گا، خواہ زمان نے جس وقت واصب نے دعوی کیا تھا اس کے دعوے کا انکار کیا ہو یا اقرار کیا ہو بقیہ نصف زمان کے پاس رہنے دے گا یہ امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر زمان نے دعوی کا انکار کیا تھا پھر تو اس کے پاس نصف نہ چھوڑے گا بلکہ کسی امانت دار شخص کے حوالے کرے گا اور اگر زمان نے انکار نہیں کیا تھا تو اس کے پاس رہنے دے گا۔

صاحبین رحمہما اللہ کی دلیل:

امام صاحب رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ذی الید کو میت نے اختیار کیا تھا اس لیے وہ اپنا گھر اس کے حوالے کر گیا تھا تو اب نصف جو باقی رہ گیا ہے یہ بھی اسی کے پاس رہنے دیا جائے کیوں کہ اس نصف کا مدعی حاضر نہیں ہے وہ تو غائب ہے تو اس کا نصف ذی الید سے لے کر کسی اور کے حوالے کریں اس سے بہتر یہ ہے کہ ذی الید کے پاس ہی رہنے دیں کیوں کہ اس کو میت نے اختیار کیا تھا۔

و المنقول مثله ...... یہاں سے مصنف رحمہ اللہ تعالی یہ بتا رہے ہیں کہ مذکورہ بالا صورت تو غیر منقولی شئی میں تھی اور اس میں امام صاحب اور صاحبین رحمہما اللہ کا اختلاف تھا اب اگر وہ شئی منقولی ہو تو اس میں دو قول ہیں، ایک قول کے مطابق اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو غیر منقولی میں تھا اور دوسرے قول کے مطابق یہ اتفاقی مسئلہ ہے۔

پہلے قول کے مطاق منقولی شئی میں بھی اختلاف ہے، یعنی جب منقولی میں کسی نے دعوی کیا تو قاضی نے نصف اس کو دے دی اور بقیہ نصف ذی الید کے پاس رہے گی یہ امام اعظم رحمہ اللہ کے نزدیک ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اگر ذی الید نے انکار کیا تھا تو اس سے لی جائے اور امین کو دے دی جائے اور اگر انکار نہیں کیا تو پھر اسی کے پاس رہنے دی جائے۔ یہ مطلب شارح کی عبارت قیل ہو علی ہذا الخلاف" کا ہے اس کے بعد شارح رحمہ اللہ کی اگلی عبارت فانه اذا ترك الباقي ...... کا پچھلی عبارت سے تعلق نہیں ہے

شارح رحمہ اللہ سے تسامح:

یہاں شارح رحمہ اللہ سے تسامح ہوا ہے وہ اس طرح کہ یہ عبارت دلیل ہے اور دعوی شارح رحمہ اللہ نے ذکر کیا نہیں کیا تو اب اس عبارت کا مطلب صحیح لینے کے لیے اس سے قبل دعوی محذوف ماننا پڑے گا وہ یہ ہے'' و قول ابی حنیفة رحمه الله فيه اظهر ''یعنی پوری عبارت یوں تھی قیل هو على هذا الخلاف و قول ابی حنیفة فيه اظهر فانه اذا ترك الباقي ......اب اس کا مطلب یہ ہوا کہ منقولی شئی میں بھی اختلاف ہے اور اس میں امام اعظم رحمہ اللہ کا قول زیادہ اظہر ہے۔ امام صاحب رحمہ اللہ کا مذہب یہ ہے کہ ذی الید نے انکار کیا ہو یا اقرار دونوں صورتوں میں نصف اس کے پاس رہنے دیا جائے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک انکار نہ کرنے کی صورت میں تو نصف اس کے پاس رہنے دیا جائے اور انکار کرنے کی صورت میں لے لیا جائے۔ اب امام صاحب رحمہ اللہ کا قول اظہر کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب انکار نہ کرنے کی صورت میں نصف اس کے پاس رہنے دیا جاتا ہے یہ سب کے نزدیک ہے تو جب ذی الید انکار کرے تو اس وقت بدرجہ اولیٰ بقیہ شئی اس کے پاس رہنی چاہیے اس لیے کہ ذی الید اس شئی کا ضامن ہوتا ہے اگر ہلاک ہوگی تو اس کا ضمان لازم ہوگا اور اگر ہم اس سے لے کر کسی کے پاس امانت رکھوا دیں اور اگر اس کے پاس ہلاک ہوگئی تو کچھ بھی نہیں ملے گا اس لیے کہ امانت تھی تو ضمان ملے یہ اس سے بہتر ہے کہ ضمان نہ ملے اور ضمان صرف ذی الید کے پاس رہنے کی صورت میں ملے گا اس وجہ سے امام اعظم رحمہ اللہ کا قول اظہر ہے۔ [کذا فی الهدایہ]

اور دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ذی الید انکار کرے تو سب کے نزدیک اس سے شئی واپس لے کر کسی کے پاس امانت رکھو دی جائے۔

و وصيتهٗ بثلث ما له على كل شئى، "و مالي او ما املك صدقةٌ" علىٰ مال الزكوٰة۔ هذا عندنا، و عند زفر رحمه الله تعالىٰ يقع علىٰ كل شيٍ قضية لاطلاق اللفظ، نحن اعتبرنا ايجاب العبد بايجاب الله تعالىٰ۔ فان لم يجد الا ذالك امسك منه قوتهٗ فاذا ملك تصدق بما اخذ، و لم يقدرْ بشئى لاختلاف احوال الناس۔ قيل: المحترف يمسك لنفسهٖ و عيالهٖ قوت يومهٖ، و صاحب المستقل ما يحتاج اليه الى وصول غلتهٖ، و اكثر ذالك شهرٌ، و صاحب الضياع الىٰ وصول ارتفاعهٖ و اكثر ذالك سنةٌ، و صاحب التجارة الىٰ وصولِ مال تجارتهٖ۔

ترجمہ:

اور آدمی کا اپنے ثلث مال کی وصیت کرنا ہر شئی پر واقع ہوگا اور میرا مال یا جس کا میں مالک ہوں صدقہ ہے یہ قول مال زکوۃ پر واقع ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہر شئی پر واقع ہوگا لفظ کے اطلاق پر فیصلہ کرتے ہوئے اور ہم نے اللہ تعالیٰ کے ایجاب کے ساتھ بندے کے ایجاب کا اعتبار کیا ہے پھر اگر وہ یہی پائے تو اس سے اپنی روزی کو روک لے پھر جب وہ مالک ہو جائے تو جو حاصل ہو وہ صدقہ کر دے اور اس کو کسی شئی سے مقرر نہیں کیا جائے گا اختلاف احوال کی وجہ سے کہا گیا کمانے والا اپنے اور اپنی عیال کے لیے ایک دن کی روزی روک لے اور صاحب مستقل اتنی مقدار روکے جس کا وہ غلہ کے پہنچنے تک محتاج ہو اور اس کی زیادہ مدت ایک ماہ ہے اور صاحب ضیاع (زمیندار) اس کے نفع کے پہنچنے تک کی مقدار روکے اور اس کی زیادہ مدت ایک سال ہے اور صاحب تجارت اپنے مال تجارت کے پہنچنے تک کی مقدار روکے۔

تشریح:

و وصيته بثلث ......مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے وصیت کی کہ میرے مال کا ثلث صدقہ کر دیا جائے تو ہر شئی جو بھی اس کے ترکے میں ہوگی اس کا ثلث صدقہ کر دیا جائے گا۔

و مالي او ما املك ......مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے کہا کہ میرا مال مسکینوں پر صدقہ ہے تو اب اس پر لازم ہے کہ وہ سارا مال جس پر زکوۃ واجب

ہوتی ہے یعنی وہ مال جو ان اموال میں ہو جن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جیسے سونا، چاندی، اونٹ، بھینس وغیرہ تو اس سارے مال کو صدقہ کردے خواہ نصاب کو پہنچتا ہو یا نہ پہنچتا ہو اور وہ مال جو اموال زکوٰۃ سے نہیں ہے، جیسے جائیداد، غلام تو ان کو صدقہ نہیں کرے گا۔ یہ ہمارے مذہب میں ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس صورت میں سب مال صدقہ کرنا ہوگا اس لیے کہ اس نے "مالی" اور "ما املك" مطلق کہا ہے تو سب مال اس میں داخل ہوگا۔ زکوٰۃ کے مال کے علاوہ اس سے خارج نہ ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بندہ کو اپنے اوپر واجب کرنے کا اختیار نہیں ہے جس شئی کو شریعت نے بندہ پر واجب کیا ہے بندہ بھی اسی کو اپنے اوپر واجب کرسکتا ہے اور جس کو شریعت نے بندہ پر واجب نہیں کیا اس کو بندہ بھی اپنے آپ پر واجب نہیں کرسکتا اور یہ بات معلوم ہے کہ شریعت نے بندہ پر ہر شئی کو واجب نہیں کیا بلکہ کچھ خاص اموال ہیں جن کو شریعت نے واجب کیا ہے تو بندہ بھی انہی کو واجب کرسکتا ہے۔

فان لم یجد ...... سے یہ بتایا کہ اگر ایک شخص کے پاس صرف مال زکوٰۃ ہی تھا اور اس نے اس کی نذر مان لی تو اب یہ سارا مال صدقہ نہ کرے بلکہ اپنی روزی کو روک کر باقی کو صدقہ کردے اور پھر جب مال حاصل ہو تو اس کو صدقہ کرے اور یہ جو کہا کہ اپنی روزی روک لے تو اس کی مقدار معین نہیں کی گئی کہ کتنی روکے اس لیے کہ لوگ مختلف ہیں تو یہ کہا گیا کہ اگر وہ مزدور ہے تو ایک دن کی روزی روک کر باقی صدقہ کردے اس لیے کہ اسے ہر دن روزی ملتی ہے اور اگر ایسا شخص ہے جس کی دکانیں اور گھر وغیرہ ہیں تو یہ ایک ماہ کی روزی روک کر باقی صدقہ کردے اس لیے کہ اس کو روزی ایک ماہ بعد ملتی ہے اور اگر وہ زمین دار ہے تو پھر ایک سال کی روزی روک کر باقی صدقہ کردے اس لیے اس کو ایک سال بعد روزی ملتی ہے اور اگر وہ صاحب تجارت ہے تو اتنی روزی اپنے پاس روک لے جب تک اسے دوبارہ ملنے کی امید ہو۔

و صح الایصاء بلا علم الوصی به، لا التوکیل۔ ای جعل شخصا وصیا بعد موته و لم یعلم الوصی بذالك، فباع شیئاً من الترکة یجوز بیعهٗ، بخلاف ما اذا وکل رجلاً بالبیع و لم یعلم الوکیل بذالك، فباع شیئًا، لا یجوز بیعهٗ، و عند ابی یوسف رحمه الله تعالیٰ لا یجوز بیع الوصی ایضا۔ شرط خبر عدل او مستورین لعزل الوکیل، و لیعلم السید بجنایة عبده، و للشفیع بالبیع، و البکر بالنکاح، و مسلم لم یهاجر بالشرائع، لا بصحة التوکیل۔ ای اذا عزل المؤکل الوکیل، فاخبرهٗ بذالك عدلٌ او مستوران، لا یصح تصرفهٗ بعد ذالك، و لو اخبرهٗ فاسقٌ او مستور الحال لا اعتبار لاخباره، حتی تجوز صرفهٗ، و کذا اذا جنیٰ عبد خطاء، فعلم السید بجنایته باَخبار عدل او مستورین، فباع السید عبدهٗ یکون مختاراً للفداء، و کذا اذا علم الشفیع ببیع الدار فسکتَ، ان اخبرهٗ عدل او مستوران یکون سکوتهٗ تسلیما، و کذا فی علم البکرِ بانکاحها اذا سکتت، و المسلم الذی لم یهاجر اذا اخبرهٗ عدل او مستوران یجب علیه الشرائع، اما صحة التوکیل لا یشترط لها ذالك۔ حتی اذا اخبرهٗ فاسق بان فلانا و کلهٗ بالبیع فباع یجوز و ذالك لانه یشترط العدد و العدالةُ فی الشهادة، لانها الزام محضٌ، فلا بد من التوکید، و اما التوکیل فلیس فیه معنی الالزام اصلا، فلا یشترط فیه شئٌ من وصفی الشهادة، ای العدد و العدالة، اما عزلُ الوکیل و نحوه فالزام من وجه دون وجه، فمن حیث انهٗ لا یبقیٰ لهٗ ولایة التصرف یکون الزام ضرر، و من حیث انّ المؤکل یتصرف فی حق نفسهِ بالعزل لیس بالزام، فشرط له احد وصفی الشهادة۔

ترجمہ:

اور وصیت کرنا اس کے وصی کے علم کے بغیر صحیح ہے نہ کہ توکیل یعنی ایک شخص کو وصی اپنی موت کے بعد بنایا اور وصی اس کو نہیں جانتا پھر اس نے ترکہ سے کچھ فروخت کردیا تو اس کی بیع جائز ہے بخلاف اس صورت کے جب ایک آدمی کو بیع کا وکیل بنایا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہے پھر اس نے

کچھ فروخت کر دیا تو اس کی بیع نا جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وصی کی بیع بھی نا جائز ہے اور عادل کی یا دو مستور الحال کی خبر وکیل کے معزول ہونے کے لیے شرط ہے اور آقا کے اپنے غلام کی جنایت جاننے (کے لیے شرط ہے) اور شفیع کو بیع جاننے کے لیے اور باکرہ کے نکاح جاننے کے لیے اور اس مسلم کے لیے جس نے ہجرت نہیں کی شرائع جاننے کے لیے (شرط ہے) نہ کہ توکیل صحیح ہونے کے لیے یعنی جب موکل نے وکیل کو معزول کر دیا پھر وکیل کو اس کی ایک عادل یا دو مستور الحال نے خبر دی تو وکیل کا اس کے بعد تصرف کرنا صحیح نہیں ہے اور اگر وکیل کو فاسق یا ایک مستور الحال نے خبر دی تو اس کی خبر دینے کا اعتبار نہیں ہے لہٰذا اس کا تصرف جائز ہے اور اسی طرح جب غلام نے خطاء جنایت کر لی پھر سردار کو اس کی جنایت کا علم ایک عادل یا دو مستور الحال کے ذریعے ہوا پھر سردار نے اپنا غلام بیچ دیا تو سردار کو فدیہ دینے کا اختیار دیا جائے گا اور اسی طرح جب شفیع نے گھر کی بیع کو جانا پھر وہ خاموش ہو گیا اگر اس کو ایک عادل یا دو مستور الحال نے خبر دی تو اس کا سکوت تسلیم ہوگا اور اسی طرح باکرہ کے اپنا نکاح جاننے میں جب وہ خاموش رہی اور وہ مسلم جس نے ہجرت نہیں کی جب اس کو ایک عادل یا دو مستور الحال نے خبر دی تو اس پر شرائع واجب ہیں بہر حال توکیل کا صحیح ہونا اس کے لیے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ لہٰذا جب وکیل کو ایک فاسق نے خبر دی کہ فلاں نے اس کو بیع کا وکیل بنایا ہے، پھر اس نے بیع کی تو اس کی بیع جائز ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عدد اور عدالت کی گواہی میں شرط ہے اس لیے کہ وہ محض الزام ہے پس تو کید ضروری ہے اور بہر حال توکیل تو اس میں الزام کا معنی نہیں ہے پس اس میں گواہی کے دو وصفوں میں سے کوئی شرط نہیں ہے یعنی عدد اور عدالت اور بہر حال وکیل کو معزول کرنا یا اس طرح کی دوسری صورت تو یہ من وجہ الزام ہے نہ کہ من وجہ، پس اس اعتبار سے کہ اس کے لیے تصرف کی ولایت باقی نہ رہی تو یہ الزام ضرر ہے اور اس اعتبار سے کہ موکل اپنی ذات میں عزل کی وجہ سے تصرف کر سکتا ہے یہ الزام نہیں ہے پس اس کے لیے شہادت کے وصفوں میں سے ایک کی شرط لگائی گئی۔

تشریح:

شرط خبر عدل...... مسئلہ کو جاننے سے قبل یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ وہ خبریں جو بندوں کے حقوق کے ساتھ متعلق ہیں وہ تین قسم کی ہیں۔

(۱) وہ خبر جس میں محض الزام ہو یعنی جس خبر کی وجہ سے دوسرے پر کوئی شئی لازم آئے جیسے حقوق کی خبر کہ اس کے ذمے فلان کا دین ہے یا اس نے شئی غصب کی ہے تو ایسی خبر میں شہادت کی ساری شرائط جاری ہوں گی۔

(۲) وہ خبر جس میں بالکل الزام نہ ہو یعنی کوئی بھی شئی لازم نہ ہو جیسے وکالت کی خبر، مضاربت کی خبر یعنی تجھے فلاں نے وکیل بنایا ہے یا مضارب بنایا ہے تو اب جس نے خبر سنی ہے اس کو اختیار ہے خواہ وکیل بنے یا نہ بنے اس لیے کہ اس میں الزام نہیں ہے تو ایسی خبر کے لیے یہ شرط ہے کہ مخبر ممیز ہو یعنی اس کو اتنا معلوم ہو کہ وہ کیا کہہ رہا ہے اور اس کہنے کا کیا اثر ہوگا اب خواہ وہ بچہ ہو یا بالغ ہو۔

(۳) وہ خبر جس میں من وجہ الزام ہو اور من وجہ الزام نہ ہو۔ جیسے کہ وکیل کو معزول ہونے کی خبر دینا تو اب وکیل کے معزول ہونے کی وجہ سے مولی خود کام کرے گا تو اس اعتبار سے کوئی الزام نہیں ہے اور معزول ہونے کے بعد چوں کہ وکیل کا تصرف کرنا اس کی اپنی ذات کے لیے ہوگا مولی کے لیے نہیں ہوگا تو اس اعتبار سے اس میں الزام ہے تو ایسی خبر میں گواہی کی دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے گواہی کی دو شرطیں، عدد یعنی دو ہونا اور عدالت یہ امام اعظم رحمہ اللہ کا مذہب ہے جب کہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس خبر کا حکم بھی وہی ہے جو دوسری قسم کا تھا یعنی مخبر ممیز ہو۔

اس تمہید کو جاننے کے بعد ہم اصل مسئلہ کی طرف آتے ہیں شارح رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب موکل نے وکیل کو معزول کر دیا اور وکیل کو ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے خبر دی تو اب اس کے لیے تصرف جائز نہ ہوگا اس لیے کہ یہ خبر من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے۔ لہٰذا عدد یا عدالت شرط ہے اور وہ پائی گئی ہے اور اگر اس وکیل کو یہ خبر ایک فاسق یا ایک مستور الحال نے دی تو اب اس وکیل کے لیے تصرف جائز ہوگا اور اس کی خبر کا اعتبار نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک غلام نے کسی کی جنایت کردی اور مولی کو یہ بات معلوم ہوگئی اس کے باوجود مولیٰ نے اس کو فروخت کر دیا تو اب یہ خبر مولیٰ کو ایک عادل یا دو مستور الحال کی بات سے معلوم ہوئی تو اس لیے ان کی خبر حجت ہوگی اور مولیٰ کے لیے اس غلام میں تصرف ناجائز ہوگا۔ لہٰذا اگر مولیٰ نے تصرف کیا تو فدیہ بھرے گا۔

اسی طرح اگر شفیع کو ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے یہ خبر دی کہ تمہارے پڑوس کا گھر فروخت ہوگیا تو یہ خبر حجت ہوگی لہٰذا شفیع اگر خاموش ہوگیا تو پھر وہ شفعہ نہیں کر سکتا۔

اسی طرح اگر ایک باکرہ لڑکی کو اس کے نکاح کی خبر ایک عادل یا دو مستور الحال نے دی تو اب یہ خبر حجت ہوگی سو اگر وہ خاموش رہی تو یہ رضاء شمار ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور وہیں رہنے گا تو اب اس کو دین کے فروعی مسائل کا علم نہیں ہے کہ ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے اس کی خبر دی تو اب یہ خبر حجت ہوگی لہٰذا اس کو شریعت واجب ہوگی۔

یہ پانچ مسائل مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیے کہ جن میں خبر من وجہ الزام تھی اور من وجہ الزام نہ تھی تو اس وجہ سے اس میں شہادت کی دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری تھا۔

اما صحۃ التوکیل ...... سے شارح رحمہ اللہ یہ بتا رہے ہیں کہ وکالت کے لیے شہادت کی دو شرطوں میں سے کسی ایک کا بھی پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا اگر کسی کو ایک فاسق نے خبر دی کہ فلاں نے تجھے وکیل بنایا ہے کہ تو اس کا گھر فروخت کر دے پھر اس شخص نے گھر فروخت کر دیا تو یہ اس کے لیے جائز ہے بہر حال شہادت میں صرف دوسرے پر الزام ہوتا ہے اس وجہ اس کا پختہ ہونا ضروری ہے اور وہ پختہ عدد اور عدالت دونوں سے ہوگی، بہر حال وکالت کے اندر بالکل الزام نہیں ہے تو اس میں کسی شئی کی شرط بھی نہیں ہے۔ جب کہ وکیل کو معزول کرنے میں من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے اس لیے صرف ایک شرط کا پایا جانا ضروری ہے۔

و لا یضمن قاض او امینہٗ ان باع عبداً للغرماء۔ ای باع عبداً للمدیون لاجل الدائنین، و اخذا ثمنہٗ فضاع۔ فاستحق العبد، فیرجع المشتری علی الغرماء۔ لانہ تعذر الرجوع علی قاضی فیضمن الغرماء، لان القاضی قد عمل لهم، و امین القاضی کالقاضی۔ و ان باع الوصی لهم بامر قاضٍ، فاستحق العبد او مات قبل قبضہ، فضاع ثمنہٗ رجع المشتری علی الوصی، و هو علیهم۔ لان العاقد هو الوصی، فعلیہ الرجوع، و الوصی یرجع علیهم، لانہ عمل لاجلهم۔ و لو امرك قاض عالم عادل بفعل قضیٰ بہ علیٰ هذا من رجم او قطع او ضرب و سعك فعلہٗ، و صدق عدل جاهل سئل فاحسن تفسیرہٗ، و لم یصدق قول غیرهما۔ القاضی(۱) اما عالم عادلٌ (۲) او جاهل عادلٌ (۳) او عالم غیر عدلٍ (٤) او جاهل غیر عدل۔ فالاول ان قال:قضیت بقطع ید زید فاقطع یدہٗ، جاز لك قطع یدہٖ۔ و القاضی الثانی ان قال هذا، فلا بد من ان تسئلہٗ عن سببہٖ، فان احسن تفسیرہٗ وجب تصدیقہٗ فیجوز لك قطع یدہٖ، و اما الاخیران فلا یقبل قولهما۔ و صدق قاض و قال لزید: اخذتُ منك الفاً، فقضیتُ بہٖ لعمرو، و دفعتُ الیہ، اولہٗ: قضیتُ بقطع یدك فی حق، و ادعیٰ زید اخذہٗ و قطعہٗ ظلما، و اقر بکونهما فی قضاءہٖ۔ لان زیدا لما اقر بکون الاخذ و القضاء بقطع الید فی زمان قضاءہٖ، فالظاهر ان القاضی لا یظلم، فالقول للقاضی، اما اذا لم یقر بکونهما فی زمان قضائہٖ، بل قال: انما فعلتَ هذا قبل التقلید او بعد العزل، فان اقام بینۃ علیٰ هذا، فالقاضی یکون مبطلا فی هذا الفعل، و ان لم یکن لہٗ بینۃ فالقول للقاضی۔

ترجمہ:

اور قاضی اور اس کا امین ضامن نہ ہوگا اگر اس نے غلام غرماء کے لیے فروخت کر دیا یعنی مدیون کا غلام دائنین کے دین کی وجہ سے فروخت کر دیا یا

اس کا ثمن لیا پھر وہ ضائع ہو گیا پھر غلام کا کوئی مستحق نکل آیا پس مشتری غرماء پر رجوع کرے گا اس لیے کہ قاضی پر رجوع مشکل ہے۔

پس غرماء ضامن ہوں گے اس لیے کہ قاضی نے ان کے لیے عمل کیا اور قاضی کا امین قاضی کی طرح ہے اور اگر وصی نے غرماء کے لیے قاضی کے حکم سے فروخت کیا پھر غلام کا مستحق نکل آیا یا وہ قبضہ سے قبل مر گیا، پھر اس کا ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری وصی پر رجوع کرے گا اور وصی غرماء پر اس لیے کہ عاقد وصی ہے تو اس پر رجوع ہے اور وصی ان پر رجوع کرے گا اس لیے کہ وصی نے ان کی وجہ سے عمل کیا اور اگر تجھے ایسے قاضی نے جو عالم عادل ہے کسی فعل کا حکم دیا جس کا اس شخص پر فیصلہ کیا گیا ہے یعنی رجم یا قطع یا ضرب تو تیرے لیے اس کو کرنے کی گنجائش ہے اور عادل جاہل کی تصدیق کی جائے گی جس سے پوچھا گیا پھر اس نے اس کی اچھی تفسیر کی اور ان دونوں کے علاوہ کی تصدیق نہیں کی جائے گی قاضی یا تو عالم عادل ہوگا یا جاہل عادل ہوگا یا عالم غیر دل ہوگا یا جاہل غیر عادل ہوگا پس پہلا اگر عالم عادل کہے کہ میں نے زید کے ہاتھ کے کاٹنے کا فیصلہ کیا ہے۔

پس تو اس کا ہاتھ کاٹ دے تو تیرے لیے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز ہے اور دوسرا قاضی یہ کہے تو ضروری ہے تو اس سے اس کا سبب پوچھے پھر اگر وہ اس کی تفسیر اچھی بیان کرے تو اس کی تصدیق واجب ہے پس تیری لیے اس کا ہاتھ کاٹنا جائز ہے اور بہر حال آخری دونوں تو ان کا قول قبول نہ کیا جائے گا اور اس قاضی کی تصدیق کی جائے گی جو معزول ہو گیا اور اس نے زید سے کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار لیے تھے، پھر میں نے اس کا عمرو کے لیے فیصلہ کر دیا اور اس کو دے دیے یا قاضی نے کہا میں نے تیرے ہاتھ کا کسی حق میں کاٹنے کا فیصلہ کیا اور زید نے اس مال کے لینے اور ہاتھ کاٹنے پر ظلم کا دعوی کیا اور اس نے ان دونوں کے اس کی قضاء میں ہونے کا اقرار کیا اس لیے کہ زید نے مال کے لینے کا اور ہاتھ کاٹنے کے فیصلہ کا اس کے زمانۂ قضاء میں ہونے کا اقرار کیا تو ظاہر ہے کہ قاضی ظلم نہیں کرتا تو معتبر قول قاضی کا ہے۔ بہر حال جب زید نے ان دونوں کے اس کے زمانۂ قضا میں ہونے کا اقرار نہیں کیا بلکہ اس نے کہا کہ سوائے اس کے نہیں کہ میں نے یہ تقلید سے قبل یا معزول ہونے کے بعد کیا پھر اگر وہ اس پر گواہی قائم کر دے تو قاضی اس فعل میں باطل کرنے والا ہوگا اور اگر اس کے لیے گواہی نہ ہو تو اس کا قول معتبر نہ ہوگا۔

تشریح:

و لو امرك قاض ...... مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی نے کسی سے کہا کہ میں نے اس پر رجم کا فیصلہ کیا ہے لہٰذا اس کو تو رجم کر دے یا میں نے اس کے ہاتھ کاٹنے کا فیصلہ کیا تو اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اب اس قاضی کا قول ماننا ہے یا نہیں ماننا تو اس کے بارے میں امام ابو منصور رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر قاضی عالم بھی ہو اور عادل بھی تو اس کا قول مانا لیا جائے اور اگر قاضی جاہل ہے اور عادل ہے تو اس کا قول ماننے کے لیے ضروری ہے کہ اس سے پوچھا جائے کہ آپ نے یہ فیصلہ کس طرح کیا ہے کیوں کہ جاہل ہونے کی وجہ سے غلطی ممکن ہے پھر اگر اس نے کہا کہ فلاں نے میرے پاس آ کر زنا کا اقرار کیا تھا تو اس وجہ سے فیصلہ اس پر کیا تو اس قاضی کا قول بھی مانا جائے گا اور اگر قاضی فاسق ہو اور عالم ہو یا فاسق ہو اور جاہل ہو تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔

و صدق قاضی عدل ...... مصنف رحمہ اللہ جب ان مسائل سے فارغ ہو گئے جن کا فیصلہ قاضی اپنے زمانہ ولایت میں کرتا ہے تو اب اس مسئلے کا ذکر کیا جس کا تعلق زمانہ ولایت کے بعد کے ساتھ ہے۔ لہٰذا جس مسئلے کو مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی صورت یہ ہے کہ قاضی معزول ہو گیا تو اس پر ایک آدمی نے دعوی کیا کہ تو نے مجھ سے ہزار روپے جبرا لیے تھے اور قاضی نے کہا میں نے تجھ پر ان ہزار کا فیصلہ کیا تھا اور ان کو عمرو کے حوالے کیا تھا یا ایک آدمی نے قاضی پر دعوی کیا کہ آپ نے میرا ہاتھ بغیر حق کے کٹوایا تھا اور قاضی نے کہا کہ میں نے تیرا ہاتھ حق کے بدلے کٹوایا تھا اور ان دونوں صورتوں میں مدعی نے اتنی بات کا اقرار کیا کہ یہ کام آپ نے قاضی ہونے کی حالت میں کیا تھا تو اب قاضی کے قول کا اعتبار ہوگا کہ اس نے یہ فیصلہ حق کے بدلے کیے ہیں ناحق نہیں کیے اس لیے کہ مدعی زید نے جب اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ دونوں فیصلے آپ نے قضاء کی حالت میں

کیے ہیں تو ظاہر حال قاضی کے ساتھ ہے کہ قاضی ظلم کے ساتھ فیصلہ نہیں کرتا اور معتبر قول اس شخص کا ہوتا ہے جس کے ساتھ ظاہرِ حال ہو۔

اور اگر مدعی نے کہا کہ آپ نے فیصلہ قضاء سے معزول ہونے کے بعد کیا ہے یا قاضی بننے سے قبل کیا اور قاضی نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے قاضی ہونے کی حالت میں یہ فیصلہ کیا ہے تو اب مدعی نے اگر اس پر گواہی قائم کردی کہ فیصلہ قضاء کے عہدہ سے قبل یا بعد میں ہوا تو قاضی اس فعل میں باطل ہوگا اور اگر مدعی کے پاس گواہی نہیں ہے تو پھر معتبر قول قاضی کا ہی ہوگا۔

ھدایہ میں یہ بات ہے کہ جب مدعی نے یہ کہا کہ یہ فیصلہ قاضی بننے سے قبل یا قضاء سے معزول ہونے کے بعد کیا ہے تو اب اس میں اختلاف ہے کہ کس کا قول معتبر ہوگا تو صاحب ھدایہ نے فرمایا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ قاضی کا قول معتبر ہوگا اور مدعی کی بات معتبر نہ ہوگی جب کہ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ مدعی کا قول معتبر ہوگا اور یہ بات صحیح نہیں ہے۔ [کذا فی الفتح والعنایہ]

ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم و تب علينا انك انت التواب الرحيم۔

تم جزء الاول بتوفيق الله و يليه الجزء الثاني ان شاء الله تعالیٰ

آفتاب علی۔ ۱۴۲۷ھ

۲۷ جمادی الاولی بعد از نماز ظہر وقت ۳:۳۵

بروز ہفتہ: مقام جامعہ باب الرحمت۔ گلشن حدید کراچی